أحاديث الدنيا و الدين

(الواقع المفارق للنص الديني)

احمد البغدادي
استاذ الفكر السياسي الإسلامي
جامعة الكويت

فـهـرس الـكـتـــاب

فـاتحـة الأحاديـث		5
منـهجية الـبـحث		11
الحـديث الأول :	حـديث الـمعرفـة	16
الحديث الثانـي :	حـديث القداسـة	22
الحديث الثالث :	حـديث الثوابت	30
الحديث الرابع :	حـديث حقوق الإنســان	34
الحديث الخامس :	حـديث الـقانـون	45
الحديث السادس :	حـديث الـديمقراطيـة	49
الحديث السابع :	حـديث الـمرأة	53
الحديث الثامن :	حديث غير الـمسلم	58
الحديث التاسع :	حديث أهل الكتاب	62
الحديث العاشر :	حديث الـحضـارة	66
الحديث الحادي عشر :	حديث الـعقل	71
الحديث الثاني عشر :	حديث الحريـة	75
الحديث الثالث عشر :	حديث الـمساواة	79
الحديث الرابع عشر :	حديث الـدولة	83
الحديث الخامس عشر :	حديث الـمدنيـة	88
الحديث السادس عشر :	حديث الـتعليم	93
الحديث السابع عشر :	حديث اللامفكر فيـه	98
الحديث الثامن عشر :	حديث الاقـتصـاد	106
الحديث التاسع عشر :	حديث الـدنـيـا	111
الحديث العشـرون :	حديث الـفـنـون	117
الحديث الحادي والعشرون :	حديث رجـال الـدين	121
الحديث الثاني والعشرون :	حديث الجـهـاد	124
الحديث الثالث والعشرون :	حديث الفـقـر	129
الحديث الرابع والعشرون :	حديث العولـمة	136
الحديث الخامس والعشرون :	حـديث الإرهـاب	142
خاتـمة الأحـاديـث		148
ملاحق بـحثـية :		
1]الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان		166
2] الـدين الإسلامي والآخـر		185
3] الـحرية والـدين		199

مـن أقـوال أهـل الـعقـل

" أن الـتـمسك بـالمعـاصرة على مستـوى الحـياة المادية ، والإصـرار في نـفس الـوقت عـلى التـفكيـر كمـا كـان يـفـكر السلف يـمـثل حـالة من الانفصام الـمرضـي "

نـصر حـامـد أبـو زيـد

" دوائر الخـوف "

" يـعـيش الـعـالم الإسـلامـي لـحـظتيـن مـتناقضتيـن تـؤديـان إلى حـالة من الشيـزوفرانيـا(انفصـام الشخصيـة) الاجـتماعية والفكرية : لـحـظة الـتـقـدم المـادي التكـنولوجي التـي أنتـجهاالـوعـي الأوروبـي ، وهـي لـحـظة يـحيـا فيها الإنسـان المسلم بكل كيـانه ، وبـكل تـفاصيل حيـاته اليـوميـة . واللحظة الأخـرى ، لـحـظة الوعـي الديـنـي ، وهو وعـي يتـطور تـطورا جـذريا منذ القرن الرابع الـهجري ، والـحادي عشر الميلادي "

نـصر حـامـد أبـو زيـد

" الخطاب والتأويل "

" المجتمعات الإسلامية ، العربية والأعجمية ، المستقلة بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها، بعيدة في سلوكها (العام والخاص) عن العقل ، وبالتالي عن العقل والدين معا "

عبدالله العروي

" مفهوم العقل "

"هذا الكتاب مقصود للقارئ العادي ، وليس هو مقصودا للقارئ المتقصي . ولذلك يظهر في هذا الكتاب الحرص على شيء من البساطة . وإذا استطاع أن يكون القارئ نقطة ابتداء في التعمق والتوسع وحافزا إلى القضايا المعقدة التي يعالجها ، فإن المؤلف ليعد نفسه موفقا إلى ما يبتغيه"

رئيف خوري

من خاتمة كتاب " حقوق الإنسان "

فـاتـحــة الأحــاديــث

جميعنا يرى الحقيقة ويتجاهلها بتعمد واضح سواء بالصمت أو بتقبل الواقع ممارسة ، وهي أن جميع الأحكام الدينية التي نسميها خطأ بـ (الشريعة) غير قابلة للتطبيق في العصر الراهن ، وأن الواقع قد فارق النص الديني سواء كان هذا النص قرآن أم سنة نبوية ، سواء كان هذا النص يتعلق بالشأن الخاص كالمواريث والأحوال الشخصية من زواج وطلاق أو ما يتعلق بالشأن العام ، وأن هذه المفارقة مرشحة للتنامي والتزايد في عصر العولمة ، حتى وأن دلت الشواهد على المزيد من التصاق العوام من المسلمين بالدين الشعبي المتعلق بالجن والسحر والشعوذة وتفسير الأحلام ، لأن هؤلاء العوام يشاركون في عملية الصمت والتجاهل بتعمد لايخفي على أي باحث جاد .

من تداعيات هذه الحقيقة أن " الواقع " شأن إنساني في المقام الأول ، وأن النص الديني جيئ به وحيا لهداية النفس التي ضلت طريق التوحيد ، وليس لإصلاح الواقع القائم . لقد وضعت السماء ثقتها في إنسان الأرض لإعمارها عن طريق العقل ، وبذلك أصبح الواقع الأرضي مفارق لناموس السماء . ألا نسأل أنفسنا لماذا يتدخل الخالق لتعديل مسار البشرية الديني ـ التعبدي حين تظل الطريق إليه سبحانه ، ولا يتدخل في مسار الحياة بعد أن يرسل الأنبياء ، كما لم يتدخل في هذا المسار قبل بعث الرسل بزمن طويل ، لتعديل هذا المسار الذي يعج بالظلم والفقر والقتل والتخريب والدمار الإنساني واللامساواة وشرب الخمر والزنى وغير ذلك من جرائم الإنسان على الأرض ؟ تاريخ البشر على هذه الأرض يقدر بملايين السنين ، ومع ذلك لا توجد سوى ثلاثة أديان سماوية فقط ، والبقية الباقية من الأديان اخترعها الإنسان من " عقله " لنفسه ! ألا نعجب كيف دبر الإنسان حياته زمنا طويلا ودون أساطيره الخاصة به مهتديا بالعقل دون الحاجة للدين ، وهو اليوم يبحث ويعالج مختلف قضاياه بعيدا عن الدين ؟!

برغم مفارقة الواقع اليهودي للديانة الموسوية ، وكذلك الأمر مع الواقع النصراني والاعتراف بالفصل بين النص الديني ـ التعبدي والواقع المعاش ، ظل النص الديني الإسلامي صامدا في وجه كل المحاولات لفصله شعبيا ورسميا عن الواقع ، وبرغم كل شواهد مفارقة الواقع للأحكام الدينية التي يراها المسلمون كل يوم ، ظلوا ولا يزالون ، يرددون مقولة " أن الخطأ في المسلمين وليس في الإسلام " ، في محاولة منهم لتبرئة الذات من خطيئة هذه المفارقة وتجاوز أحكام الدين . وليس هناك مجال لإنكار حقيقة أن العقيدة هي الشيء الوحيد الذي تبقى من الدين ، في حين تلاشت الأحكام على مستوى التطبيق . ولم يكلف المسلمون أنفسهم التساؤل العقلي " كيف لخطأ أن يستمر لأكثر من ألف عام ، ورسولهم يقول : لا تجتمع أمتي على ضلالة " !! أما آن الوقت للاعتراف بالحدود الزمنية والمكانية لأحكام الدين الإسلامي ، كما اعترف بذلك أتباع الديانات الأخرى ؟ أو باختصار شديد نسبية الأحكام الدينية .

الفكر الديني بقيمه ومفاهيمه ، عظيم على المستوى النظري وكسيح على المستوى العملي . النص الديني لا يتضمن ما يحتاجه كل واقع زمني ومكاني ، الأمر الذي أدى في النهاية إلى مفارقة الواقع لأحكام النص الديني ، فاسحا المجال ـ بفعل قوة ضغط الواقع ـ للفعل البشري لكي يمارس دوره الطبيعي في معالجة مشاكل هذا الواقع . وللأسف أن المسلمين هم الوحيدون في هذا العالم الذي يرفضون الاعتراف بهذه الحقيقة ، لكنهم يتعاملون معها في كل المجالات الحياتية . وحتى تكون الصورة واضحة نميز بين كون النص الديني مقدس في وحيه وواجب في التعبد على صعيد العلاقة بين الخلق والخالق ، تصديقا لقوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ، وبين كونه " نقصد النص " أداة تعامل مع الحياة ومشكلاتها وحوادثها التي لا تنتهي باختلاف الأزمنة والأمكنة والعادات والتقاليد . لذلك ، لا بد من الاعتراف بأهمية الواقع القائم المتغير دائما زمنا ومكانا ، وتفوقه على أحكام النص بحيث تتم دراسة النص من خلال الواقع ، الأمر الذي يستتبع ضرورة الفصل التام بين الجانبين ، التعبدي المطلق والثابت ، والمعاملي النسبي المتغير .

لمزيد من التوضيح نقول أن النص القرآني المتضمن العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج يقوم على ثبات وسكونية الزمان أو المكان أو الإثنين معا . فالصلاة مثلا لها زمن محدد بمواقيت يختلف زمنها من مكان لآخر فالمسلم الذي يصلي الفجر في الشرق الأوسط مثلا يقابله في مكان آخر مسلم آخر يصلي صلاة العشاء كما في أمريكا ، وكذلك الأمر في الصوم ، وأما الحج فهو ثابت زمنا ومكانا (مكة المكرمة) ، وباختصار ، السكونية هي أساس العبادات ، في حين أن الديناميكية هي أساس المعاملات ، ومن ثم يجب أن يتحرك معها الحكم الديني تجديدا في الفهم من خلال إعادة قراءة النص الديني ، أو إيقاف للحكم الذي يتضمنه النص لعدم ملائمة طبيعة الحكم للواقع أو لمفارقة مشكلة الواقع لطبيعة الحكم ، دون أن يلغي ذلك قدسية هذا النص من جهة التعبد . ومن يراجع موسوعة فقه عمر بن الخطاب التي وضعها د . محمد رواس قلعه جي عام 1981 ، والتي تقع في قرابة سبعمائة صفحة من القطع الكبير ، يرى أن عمر استخدم عقله كثيرا ليضع القواعد المناسبة للواقع الذي كان يعيشه دون أن يقدم الدليل الشرعي . لذلك وجب أن تقتصر قاعدة (لا اجتهاد في موضع النص) على النصوص التعبدية لاتسامها بالثبوت والسكونية ، وأن يتم تطبيق قاعدة (الاجتهاد في النص) بالنسبة للنصوص ذات الأحكام العملية . ولعل سائل يسأل ، ما الدليل على تجاهل المسلمين معاملة وتشريعا للنص الديني؟ فيكون الجواب ما يمثله إلغاء الرق الذي تضمنت النصوص الدينية الكثير من أحكامه ، ومع ذلك تجاهل المسلمون كل هذه الأحكام الدينية قطعية الدلالة ، واتفقوا مع بقية سكان الكرة الأرضية بمن فيهم من الكفار والملاحدة والمشركين في إلغاء الرق من حياتهم اليومية وتشريعاتهم دون أي إحساس بالإثم أو الحرج . ما الذي يمنع من حدوث ذلك بالنسبة للأحكام الدينية الأخرى ؟ إذن ، نحن أمام أسلوب انتقائي واضح في التعامل مع الواقع ، والسبب يعود باعتقادي ، إلى " توثين " آراء السلف من جهة ، وعدم استخدام العقل من جهة ثانية ، وهو ما يمثل جناية الفقهاء على المسلمين في العصر الحديث ، مما أدى بدوره إلى مفارقة الواقع للنص الديني . لقد أدى اعتبار كل ما صدر عن السلف هو الحق وأن الخلف لا يمكن أن يكون مثله ، إلى جمود الحاضر والمستقبل ، حيث أصبح الماضي أصل وأساس بنية التفكير ، والقيد الواجب الالتزام به والخضوع له ، واعتبار ذلك نوع من التعبد بسبب هالة القداسة التي أقمناها للسلف ، كما أدى ذلك إلى تكفير الفكر والاتهام بالردة ، وما ترتب على هذا الأمر من إعاقة التطور القانوني والثقافي والسياسي والاقتصادي .

ونظرا لأن الماضي لا يمكن أن يكون حاضرا أو مستقبلا لمخالفة ذلك منطق العقل وسنن الكون ، حتى وأن اعتقدنا بقداسة هذا الماضي ، كان من المحتم أن يتوقف فعل النص في الواقع بسبب مفارقة هذا الواقع لمضمون وطبيعة النص ، ذلك أن الظروف الزمانية والمكانية وما تستدعياه من مشكلات جديدة فرضت على المسلمين التعامل مع أحكام جديدة من خلال الإجماع الصامت ، في حين أن الأمر يتطلب رؤية جديدة تتمثل في الاجتهاد في النص من جديد أو توقف أحكامه إذا لم تعد فاعلة.

إذن ما عاد من معنى لسؤال : هل الخطأ في الإسلام أم في المسلمين ؟ لإن الإجابة جاهزة ، والويل كل الويل لمن يقول بخلافها . لكن هذا لا يمنع حقيقة مفارقة الواقع للنص الديني . إذا اعترفنا بهذا نكون قد خطونا الخطوة الأولى بوضع المشكلة فوق الطاولة بحيث يراها الجميع كما هي . فالمسلم المعاصر بحاجة إلى أن يؤسس حقه في أن تكون له كلمة في النص الديني الذي يحتكره الفقهاء - الكهنة . حقه في دراسته ونقده وفهمه بما لديه من أدوات تفكير ومناهج بحث ، بل وحتى رفضه في العلن إذا كان ذلك يحل الإشكال وينهي الازدواجية ، وفقا للتمييز القاطع بين النص التعبدي الذي يشمل كل النصوص ، والنص المتضمن لأحكام تطبيقية تحتاج إلى إعادة نظر (اجتهاد) أو إيقاف .

نصوص الدين - التعامل ، في العصر الحديث لا تمثل جزء من النسيج الاجتماعي العام . الدين الإسلامي سجين كتب الأولين وصدور الفقهاء ، ولم يكن المسلم يوما ضمن منظومة النص الديني ، برغم الادعاء أن الدين الإسلامي للناس كافة ! من ناحية أخرى نواجه حقيقة ضيق أو محدودية النص الديني مقابل اتساع الدنيا ، بدليل أن الله سبحانه لم يحدد عقوبات واضحة للكثير من الجرائم والجنايات مثل الربا وهتك العرض والهروب من المعركة والتزوير والاختلاس .. الخ . لذلك تصبح الدعوة لاعتماد العقل للنظر في النص الديني وفهمه في ضوء الواقع ، دعوة مشروعة .

ماذا نعني بأحاديث مفارقة الواقع للنص ؟ إنها ببساطة أحاديث حول قضايا واقعية يعيشها المسلمون اليوم فارقت الحكم الديني الوارد في النص الديني . إنها أحاديث نفس تحاول أن تستهدي بالعقل لفهم كيفية ترتيب العلاقة بين النص والواقع ، في مجتمع رافض للعقلانية في دراسة النص الديني . أريد أن أفهم لماذا حدث هذا الافتراق ؟ دون الحاجة للدخول في مماحكات دينية ، إذ ليس

هدف الكتاب إيذاء مشاعر المسلمين ، بل محاولة عرض المشكلة ليفهموها ، ولكي يصبح الدين جزء من الدنيا . نعم ، نحتاج إلى أن يكون الدين جزء من الدنيا ، وليس العكس كما هو حاصل حاليا ، بمعنى أولوية الدنيا على الدين ، لماذا ؟ لأن الإنسان - بغض النظر عن دينه - يعيش بالدنيا لا بالدين . هل يمكن إنكار حقيقة وجود الملايين من الناس الذين يعيشون بدون دين من أديان التوحيد ، بل ويعيشون بشكل جيد ثقافيا وحضاريا ؟ فالدنيا أوسع من الدين ، وقد تمكن الإنسان من العيش طويلا على هذه الأرض بلا دين سماوي ، وحين احتاج الدين ، قام بـ" اختراعه " ، هل نستشهد بـ " ملحمة جلجامش " البشرية ؟ بناء على هذا المنطق العقلاني يستحيل أن يتقدم الدين على الدنيا ، أو أن تكون للنص الديني القدرة على احتواء وتنظيم كل شؤون الدنيا . فالنص الديني ثابت وساكن باعتباره وحي السماء الذي لا يتبدل ، في حين أن الشأن الدنيوي متغير متبدل في بعديه : الزمن والمكان ، والسبيل الوحيد لفهم الدين والتعامل مع الدنيا لا بد أن يكون عن طريق العقل . وهي الطريقة الوحيدة لتحريك مضمون النص الساكن ، وإذا لم نقم بذلك وقبلنا بالسكونية كما هو حاصل الآن ، فإن البديل هو توقف الأحكام الواردة في النص الديني عن التعامل مع شؤون الحياة ، وبالتالي توقفه عن الفعل ، وهو ما يعايشه المسلمون حاليا ، ولا يعقل أن يكون هناك نص ديني ، مهما تعددت مفاهيمه يصلح لكل الناس والأمم فرادى وجماعات ، ولكل زمان ومكان بغض النظر عن اختلاف الثقافات والمفاهيم والظروف الحياتية المختلفة سواء من جيل إلى جيل أو من بلد إلى بلد ومن قارة إلى قارة **!!** فضلا عن أن لا وجود لأي دليل شرعي يؤكد القول العام بصلاحية الدين لكل زمان ومكان ، بل هو قول من " اختراع " الفقهاء ليضمنوا استمرارية هيمنتهم على الدنيا والدين .

نعود من جديد إلى السؤال : هل الخطأ في الإسلام أم في المسلمين ؟ وإجابته الخائفة السرمدية : إن الخطأ في المسلمين لأنهم لم يطبقوا الدين الصحيح ، ولا أحد يسأل نفسه إن كان الأمر كما يقولون ، ما هو الدين الصحيح في ظل الاختلافات الفقهية للملل والنحل التي يناقض بعضها بعضا في عالم المسلمين اليوم ؟ لا أحد يريد أن يعترف أن اختلاف الأفهام يؤدي إلى اختلاف الأحكام . وبما أن هذه الأفهام لا تسقط من السماء ولا تنبت من الأرض كالفطر ، إذن هي نتاج الواقع المعاش ، وبذلك يصبح الدين جزء من الدنيا .

القضيـة إذن ليست أيـن الخـطأ ؟ ولو ظللـنا ألـف عـام سنـظل نكرر إجـابة إن الخطأ في المسلمين خـوف التـكفير أو القـتل ، وليس عـن قـناعـة ، ودون أن نجـرؤ على التسـاؤل ، ثـم مـاذا ؟ وما الفـائدة أصـلا من فـكر ديني أو غـير ديني لا يمكنه أن يتحـول إلى واقع معاش ؟ القضية هـي كيف يمكن أن نـتـعامل مع الدين بـحيث يكون جزء من حيـاتنا وليس فـوقها ، أن يكون الدين أداة وليس هـدف بـحد ذاتـه . الـدنيا ليست مـجرد جسـر نعـبر عليه إلى الآخـرة . الدنيا حيـاة يجـب أن نـعيـشها كبشر نـحمل في نفـوسنا الخير والشر مستـهـدين بنـور العـقـل لا الـدين . العـقل الذي لا يمكن لأي إنسـان أن يـستـغـني عـنه ، في حين يستطيع الإنسـان أن يستـغني عن الديـن ، فالحياة ممكنـة بـدون ديـن ، ومستحيلة بـدون عـقـل .

مـن خـلال العقـل يـمكن أن نـفهـم الدين وأن نـدير شـؤون حيـاتـنا بعـقلانيـة ، دون أن نـرزح تـحت نيـر التـأثيـم من الحـلال والحـرام وما يـجوز وما لا يجـوز بـناء على آراء أفـراد لا ينتـمون إلى عـصرنا ، وليسـوا جـزء من حيـاتنـا ، قـدسـنا آرائهـم لا لشيء سـوى انهـم رجـال الديـن ، وبـالتالي فـرض علـينا أن نـتـبع آرائهـم كالخـراف الضـالة ، منـكرين عـلى أنفسنا حـقنا في استـخدام العـقل لتـجديد مـفـاهيم وأحـكام الدين ، وإعـادة قـراءة النص الديني في ضوء الـواقع الذي نعـيشه . وقـد يسأل سـائل : هـل يعـني ذلك احتمال وجود خطأ في النص الديني ؟ لا شك أن النص كما هـو قائم مـطلق في ذاتـه ، وغـير قـابل للتـغير والتـبدل بسبب طبيعة الوحي فيـه ، وليس من فـائدة تـذكر في الجـدل حول قـدسيته السماوية . وبما إنه مطلق كوحي ، فإنه مستمر باستمرار هـذا الوجود ، مما يعني ببساطـة ، استمراريته كنص تعـبدي لمن يريد أن يدخـل هذا الدين المـعـروف بالإسلام ، بغـض النظر عن مدى ارتباط هذا النص بالواقع وجـودا وعـدما . وسيظل المسلمون يـتـعـبدون بهـذا القرآن إلى قـيام الساعة مهما كتب حول هذا النص من دراسات . ولذلك ليست هناك مشكلة في هذا الجانب . المشكلة تكمن في تـقديس الأحكام الزمنية باعتبارها المطلق الأبـدي لكل زمان ومكان . هـذه الأحـكام التي أنـزلت لتـدبير حياة قـوم لا يـنتمون إلينـا ولا ننـتمي لهـم ، حيـاة لا يمكن أن نـتـقبل عـقلا الاعـتقاد أنها تسري عبر الزمان والمكان ، وأنها بالتالي تصلح لكل الشعـوب حتى تلك التي لا تـفهم لغـة هـذا النص، بدليل أن عـمر هـذا النص الآن قـد بـلغ ألف واربعمائة وأربع وعشرين عاما ، و لايزال أكثر أهـل الأرض من غيـر المؤمنين بـه ، هـل نـقـول ، والأكثـر تـقدما وطيب حيـاة وغنى من مـعـتنقي هـذا الدين

! هل نتحمل الألم بالقول أن غير المسلمين أكثر صدقا وأمانة وحفظا للعهد من المسلمين ، بل والأكثر تمسكا بالقيم ؟

كل الشعوب والحضارات تعاملوا مع الدين بشكل مطلق في معابدهم وكنائسهم ، وبشكل نسبي في ممارسات حياتهم ، إلا " المسلمون " ، الذين لا يزالون يتعاملون مع المطلق الديني في التعبد والحياة . ونظرا لأن الحياة تتعامل مع الواقع بنسبية ، كان لا بد وأن يتوقف المطلق عن العمل عند الممارسة الحياتية ، وهذا يفسر توقف معظم الأحكام الدينية في حياتنا العملية واستمرارية النص في التعبد . هل هناك شك في حاجتنا الماسة لإعادة النظر في النص الذي فارقه الواقع ؟

موضوع هذا الكتاب يتعلق بقضايا الواقع التي نعيشها ، والتي فارقت النص الديني بسبب جموده وإطلاقه ، وعدم تمكن المسلمين من وضع أحكامه موضع التنفيذ ، فاستمرت حياتهم متجاهلة هذا النص الذي توقف زمنيا منذ لا يقل عن أكثر من نصف قرن ، ليس بهدف التقليل من شأن الدين ، بل لإعادة قراءة النص في ضوء الواقع ، والاجتهاد في النص ، وبالتالي إعادة " الاستقامة " لحياتنا بدلا من الازدواجية القاتلة التي نعيشها ، كمسلمين تعبدا في المساجد ومواسم الحج وشهر رمضان ، شبه علمانيين في ممارساتنا الحياتية ، لكن بدون علمانية ، أو ليبراليين بدون ليبرالية . نحن بحاجة إلى أن نزيل الخوف في نفوسنا من نقد النص الديني عند دراسته دون نلغي قداسته ، أو كما يقول د . نصر حامد أبو زيد (لا بد من تأصيل منهجي واع لمسألة قراءة النصوص وتأويلها من منطق معرفي معاصر خدمة لدين الله وسعيا للمساهمة في مناقشة إشكاليات الحياة الإسلامية في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي فيه المسافات) **دوائر الخوف ـ ص 11** . هذه الإشكالية التي لاتزال نرفض الاعتراف بوجودها برغم طغيانها في أساليب إدارة حياتنا .

هذا الكتاب محاولة أولية لا بتعاث النبض في تلافيف عقلنا ، لعل وعسى .

أحمد البغدادي

الكويت ـ صيف 2004

منهجية البحث

لا يمكن دراسة النص الديني إذا كان مطلقا ، بمعنى أنه لا حدود لمعناه ومفاهيمه ، ذلك أن القيم المطلقة ترسخ قناعات لدى المؤمن بها بإنها خارج نطاق الزمان والمكان . والاعتقاد بذلك يدفع المسلمين إلى إعلان صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان ولكل الشعوب على اختلاف لغاتها وثقافاتها وحضاراتها ، برغم الحقيقة الساطعة بتوقف أكثر أحكام الدين عن التطبيق في ديار المسلمين ! وفي ظل هذه القيمة المطلقة لا يمكن دراسة النص الديني دراسة تحليلية قائمة على مناهج البحث الحديثة .

لذلك نرفض الادعاء بإن النص الديني نص مغلق ، وإن من يقول ذلك إنما يسعى إلى احتكار هذا النص تأويلا وتفسيرا . النص المغلق حكر على " أهل العلم " والمقصود بهم رجال الدين ، الذين يطلق عليهم خطأ بـ (العلماء) ، الذين يحتكرون " الدين " ويعطون لأنفسهم فقط حق الاجتهاد وتفسير النصوص والافتاء ، من دون المسلمين ، في حين أن النص المفتوح يتيح الحق لكل مسلم وحتى لغير المسلم أن يفهم النص وفقا لأدواته الخاصة في البحث العلمي دون أي التزام عقائدي . هذا المنهج المفتوح في التعامل مع النص يفسح مجالا أكبر لإعادة النظر والتأويل في مضمون النص في كل زمان ومكان ، كما أنه لا يؤثر في الجانب التعبدي لهذا النص والذي يدخل في الزمن المغلق المتصل بالعبادات ذات الشأن الخاص . وشاء المسلمون أم أبوا فإن استخدام النص القرآني تلاوة في الصلاة ، ليس له أدنى علاقة بالممارسات الحياتية من سياسة واقتصاد واجتماع وثقافة .

المنهج الذي سنستخدمه في هذه الأحاديث هو المنهج التفكيكي الذي يعتبر النص الديني نص مفتوح يعتمد النظر فيه على كل العناصر العقلانية والحقائق التاريخية دون أن يفقد النص الديني قدسيته اللازمة للتعبد . النص المفتوح يساعد على " الاجتهاد " في النص ، والبحث العلمي اللازم لدراسته دون حرج أو خوف من قتل أو اعتداء أو تكفير . هل يعني ذلك فصل الدين عن الدنيا كما هوالعلمانية ؟ بما أن معظم الأحكام الدينية منفصلة عن الدنيا أو ما نسميه بالواقع

، من خلال توقف تطبيق هذه الأحكام عن الممارسة الحياتية يسبب تطور الحياة وتعدد الأحداث واستمرارها بصورة لا نهائية ، مما أدى إلى مفارقة الواقع لهذه الأحكام الدينية ، إذن لا مفر من الاعتراف بهذا " الفصل " بين الأحكام الدينية والدنيا . لكن من جانب آخر يتدخل الدين في حياة المسلم في جوانب أخرى مثل الزكاة والصلاة والصيام والحج ، وهي جوانب تجعل المسلم " أسير " الدين ، بما يدفعه إلى ضرورة الإيمان بالدين ككل واحد غير مجزء حتى وإن لم يطبق أحكامه ، والمسلم بحاجة اليوم إلى شجاعة الاعتراف بضرورة التمييز بين العقيدة والأحكام ، وعلى مستويين : الإيمان بلزومه ، والأحكام بمدى ارتباطها بالواقع وجودا وعدما ، بدلا من حالة الازدواجية التي يعيشها اليوم .

دراسة النص الديني ، كنص مفتوح ، تحتاج إلى إعادة النظر في مضمونه ولغته وتركيب الأحكام الواردة فيه ، وهذا لا يتم إلا بتفكيك النص من خلال التحليل التفصيلي لمضمونه ، والبحث في مدى تعارضه أو تلائمه مع الواقع القائم زمنا ومكانا ، وتجاه مختلف القضايا المعاصرة . من جانب آخر هناك الكثير من القضايا والجنايات التي لم يتعرض لها النص الديني ، والتي يقحم فيها الدين إقحاما وبشكل غير منطقي ، لا لشيء سوى إثبات أن للدين كلمة ، وهذا هو الهراء بعينه وهو ما سنعرض له لاحقا ، وهناك قضايا توقف النص الديني عند حدود معينة فيها وفقا لزمنها أو تاريخيتها كما يقال في أدبيات البحث العلمي ، ومن ثم لم يعد للنص الديني دور في الحكم على هذه القضايا . وبتعبير واضح جدا لا لبس فيه ، لقد تجاوز الزمن النص الديني في العصر الحديث ، مما اضطر القائمين عليه إلى محاولة " إدخاله " قسرا في القضايا محل البحث ، فنجحوا في التجارة وفشلوا في السياسة والأدب وكل الفنون والعلوم الاجتماعية . منهج تفكيك النص لا يستلزم وجود النص الديني في كل قضية ، لأن هناك قضايا لا يعرفها النص الديني ، وهذا النقص المعرفي في النص يستدعي الاعتراف أولا بهذا النقص ، ثم البحث عن كيفية المعالجة ، إن كان هناك ثمة وسيلة لذلك في النص ، أو العمل بعيدا عن النص ، دون أي حرج ديني أو خشية من انتهاك بنية النص . والسبيل إلى هذا كله في العقل الذي اهتدى به الإنسان قبل بعث الأديان ، والذي يمثل الوسيلة الوحيدة المتوفرة للإنسان لكي يفهم الواقع حتى مع وجود النص الديني . لذلك سنعرض في مضمون هذا الكتاب مجموعة من القضايا المعاصرة ونبحث في مدى صلة النص الديني بها وجودا أو قصورا أو عدما ، مؤكدين على منهجنا في تفكيك

آيـات الأحـكام فـقـط دون التعـرض لآيـات العـقائد لسكـونيـتها وعـدم اتصـالها بالـواقع . وحـيث أن هنـاك بعـض الأحـكام قـد تـوقف بسبب تـطور حيـاة الإنسـان المدنية مثل أحكام الرق وملك اليمين وغنائم الحرب ، فلا تـوجد حاجة لمناقشتها ، لكـن موضوع توقفها هـو الذي يحـتاج إلى وقـفة تأن ونـظر جـاد وعـميق بما يتـصل ومنـهج البـحث في هـذه الأحـكام .

إذا افـترضنا أن النص الديني مطلق في تصوراته وأحكامه وأنه صالح لكل زمان ومكان ، فإن في تـوقف أحكـام الـرق وملك اليمين وغـنائم الحرب بسبب تـغير الزمن والحـودات بما يدل دلالة قاطعة على أن المسلمين جميعا قـد قـبلوا بالانصياع للـواقع دون حرج ديني ، وكون أنهم لا يستطيعون تـبني هذه الأحكام الدينية سواء على مستوى التشريع أو مستوى التطبيق الشخصي (كأن يقوم جندي مسلم بتملك مجندة غربية حـال الحرب) دون التعرض للعقاب ، لأن هـناك واقع يغـل أيديهم عن التطبيق ، بل وقـانون دولي يعـاقبهم فيما لو قاموا بذلك على مستوى الحكومات . بذلك يعـلو القانون الإنساني ، القـانون الآلهـي . الأمـر الذي يضـع المسلمين الذين يؤمنون بإطلاق النص زمنيا في موقف محرج . وليس من مجال للحديث عن تسلط الغـرب وهيمنته ، وضعف المسلمين لأن هذا لغـو فارغ يكذبه الواقع الذي يتعامل معه المسلمون . هـذا الواقع الذي ألغى الرق وملك اليمين وغنائم الحرب دون أي اعتراض من المسلمين ، بل أن أدبيات الجماعات الإسلاموية لم تـجرؤ حتى على مناقشة هذا الموضوع ، ولم يتم تكـفير أحد بذلك . الأمـر الثاني أن أي حكم إسلامي يـراد تطبيقه فإنه يحتاج إلى تحويله إلى قـانون تتـم مداولته والبحث فيه والتصويت عليه في البرلمـان . بتعبير آخـر يحتاج الحكم الديني إلى موافقة البشر حتى يتحول إلى واقع . من ناحية ثالثة يدل اجتهاد عمر بن الخطاب في النص وفقا لظروف الواقع (حد السرقة والمؤلفة قلوبهم وأرض السـواد) ، دلالة قاطعة على أن النص الديني بإطلاقه لا تحكمه قاعدة الصلاحية المطلقة التي يتداولها المسلمون اليوم دون تفكر بلا معقوليتها . ولا مجال للاحتجاج بمكانة عمر الدينية ، لإنه إنما استخدم عقله لإيقاف الحكم ، بل وإلغائه من التـعامل كما فعـل في إيـقاف سهم المؤلفة قلوبهم ، ومنع توزيع أرض السواد كغنائم حرب على المقاتلين ، وهو عمل مخالف للنص الديني . ومسـلم هـذا الزمان ممن يملك ناصية المنهج التحليلي يـمتلك قدرة عـلمية أكثر مما كان لدى عمر بن الخطاب . لقـد أسقط عمر مقولة " لا اجتهاد في موضع النص " بسبب الأوضاع الجديدة (الواقع) الذي طرأت على حياة المسلمين بعد الفتوحات ، فما الذي يمنعنا كمسلمين في ظل هذا التطور الهائل في مناهج البحث والمعلوماتية من استخـدام نفس المنطلق في فهم علاقة

النص الديني بالواقع ؟ لا شك أن هناك من سيعترض بالقول أن مشاكل الواقع تمثل انحرافا عما يريده النص الديني ، وأن هذا النص إنما يعالج القضايا الكبرى ، وأن ما تركه الشارع دون تشريع إنما تركه لحكمة تتمثل في تقدير أهمية الاجتهاد العقلي في الإطار العام للشرع ، وكل هذا مردود عليه بإن هذا اعتراف بقصور النص الديني عن استيعاب مشاكل وقضايا الواقع التي لا حدود لها ، وأن وجود هذا القصور يعوضه التنامي اللا محدود لدور العقل كجهد إنساني لفهم مشكلات وقضايا الواقع ومحاولة إيجاد حلول لها بعيدا عن النص الديني ، ولا شك إننا لن نصل إلى حلول قاطعة ، بل سنحاول قدر الطاقة ، مركزين أساسا على كيفية مفارقة الواقع للنص الديني وفي المقام الأول .

عن أي نص ديني نتحدث ؟ عن النص القرآني ، لأنه الأساس والأصل ، ولأنه يفترض فيه الشمول والإطلاق . ليس هدف البحث الاستهانة بهذا النص ، لأنه لا يجوز إطلاقا إهانة أي معتقد ديني سواء كان سماوي أو غير سماوي ، بل محاولة إثبات حقيقة ضرورة تقدم العقل على النقل (النص الديني) ، باعتبار أن حكم نص ديني معين إنما نزل لسبب معين ولزمن معين ومكان محدد ، أو بتعبير مختصر أن الحكم نسبي ومحدد بالظرف أو الواقع الذي نزل فيه وله ، وأنه لا يتعداه . لذلك لا توجد أحكام لواقع لم يتعامل معه النص ، كما لا توجد أحكام لواقع تطور نوعا ومضمونا عن الواقع الأصلي وظروفه . هل نتحدث عن تاريخية النص الديني ؟ نعم ، وبلا تردد ، دون أي حرج في ضميرنا الديني تجاه النص الديني كحالة تعبدية .

ماذا عن السنة النبوية التي يقول فيها أ . د . نصر حامد أبوزيد (فلو أنت اقتلعت السنة من تاريخ الفكر الإسلامي لما بقى هناك شيء) ، واعتقد أن للأحكام الواردة في هذه السنة تاريخيتها التي لا تنفصل عنها ، ولو بحث فيها وفقا لمناهج البحث العلمي لسقط كثير من هذه الأحكام ، لعدم صلاحيتها لأحوال ووقائع العصر الحديث ، لأن الزمن تجاوزها من جهة هذه الأحوال والوقائع ، خاصة وأنها ليست للتعبد في شيء ، ولذلك فالأمر فيها أسهل ، ولن نتعرض لها إلا فيما تحتاجه هذه الدراسة .

مبدأ أساسيان تعامل معهما المسلمون طوال القرون الماضية في علاقتهما بالنص الديني ، هما سبب هذا الفقر المعرفي والتخلف الحضاري للفكر الإسلامي الذي وضعه الفقهاء أو رجال الدين الذين تسميهم خطأ بالعلماء . الأول : لا اجتهاد في موضع النص ، والثاني : في أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . فأما الأول فيكمن خطأه في منع الاجتهاد بسبب وجود النص ، بمعنى أن المقيد يحد من المطلق . النص مقيد

بالزمان والمكان . في حين أن الاجتهاد غير مقيد لأن استعمال العقل لبحث قضايا الواقع مما لا ينكره عاقل . فالإنسان في مواجهة هذا العالم المتجدد دائما بقضاياه ومشاكله ، لا يملك سوى العقل ، وهو العنصر المشترك الوحيد لكل بني البشر ، فضلا عن كونه الأداة الوحيدة الصالحة للنظر والتفكر في الظاهرة الدينية ذاتها حتى قبل نزول الأديان السماوية . وحين يمتنع الإنسان عند استخدام عقله بسبب وجود النص ، فماذا يتبقى له ؟ بل كيف أن نقبل عقلا بوجود نص قادر على معالجة كل القضايا ، حتى ولو كان نصا دينيا!! خاصة وأن هناك الكثير من القضايا المستجدة التي تركها النص بسبب عدم " تواجدها " في الواقع يوم نزول النص . وإذا ما أردنا للنص الديني أن يفعل فعله في الواقع ، فلا بد أن " نعيد " النظر في هذا النص ، وأن نجدد فهمنا له إذا كان ذلك ممكنا ، وهذا يفسر منطقية توقف أحكام الرق وملك اليمين وغنائم الحرب لغياب الواقع الخاص بها ، وعدم حتى محاولة الاجتهاد في نصوصها بسبب تغير الظروف ، وقبول المسلمين ذلك دون اعتراض . من جهة أخرى توجد أحكام جديدة ذات علاقة بالنص لكنها ظهرت نتيجة واقع جديد مثل منع أنصبة المؤلفة قلوبهم من غير المسلمين ، ومنع قطع اليد عام الرمادة ، وعدم توزيع أرض السواد التي فتحها المسلمون بسيوفهم . إذن القول بعدم الاجتهاد مع وجود النص ، قول ساقط ولغو لا معنى له لأن التاريخ أثبت حقيقة الاجتهاد في النص ، وإذا كان ذلك الواقع المحدود في تغيراته قد فرض مثل هذا الاجتهاد ، فماذا نقول في اليوم حيث تفرض القضايا المختلفة والمتعددة نفسها كل يوم ؟ فإما أن يتوقف حكم النص أو أن يتم تطويره ليواجه الواقع .

وأما المبدأ الثاني القائل أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ففيه إنكار لمنطق سبب نزول الحكم . نعم ، عموم اللفظ يتصل بالمبادئ العامة كالحكم بالعدل وأداء الأمانة وإحياء النفس والمحافظة عليها وغير ذلك مما تعرفه جميع الأمم والحضارات من منطوق الحياة العاقلة . لكن هذا لا ينطبق على أحكام نزلت لسبب مخصوص وانتهت بنهايته ، علما بإن ما لايقل عن ثمانين بالمائة من الآيات لا يوجد سبب لنزولها . وكيف يمكن أن نقبل عقلا عموم لفظ لكل الأزمنة والأمكنة لمختلف الثقافات والحضارات والقيم والمفاهيم ؟ بل كيف يمكن أن نقبل عقلا مثل هذه العمومية لغير المسلمين ، أو حتى للمسلمين في المجتمع غير المسلم حيث اختلاف القضايا والحوادث ؟

لذلك يستوجب العـقـل أن نـقف عند السبب ، بل ونـتوقف طويلا لارتباط النص بسبب نزوله ، ومن الطبيعي جدا أن يتـوقف حكم النص عند الحادثة التي استلزمت نزوله ولا يتعداها ، إلا إذا تكررت نفس الحادثة بالظروف ذاتها ، وهذا مستحيل بسبب تطور الحيـاة ، وهي عملية يقوم بها الإنسان بشكل دائم لتحسين ظروف الواقع الذي يعيشه . فضلا عن أن الإيمان بهذا المبدأ اللاعقلاني يعني سيادة الماضي على الحاضر والمستقبل . من جانب آخر يمثل القول بعموم اللفظ تـقييـدا للاجتهاد الذي يفترض القيام به لتطوير التشريع الإسلامي بما يتلائم ومستجدات الوقائع والحوداث . وبسبب هذين المبدأين ونحوهما توقف النمو الحضاري للنص الديني ، واضطر المسلمون إلى الاعتراف الصامت بعجز النص عن مواكبة تطور الحياة ، الأمر الذي أدى إلى تبني الأنظمة السياسية للقانون الغربي في كل مناحي الحياة . وبتعبير موجز ، لقـد فارق الواقع النص الديني، ومن ثم لزم الأمر الخضوع لهذا الواقع والتعامل معه .

الـحـديث الأول

حـديث المعـرفـة

هـل يـتضمن النص الديني معـرفة Knowledge ؟ وهل - بالتالي - تـزيد المعـرفة الإنسانية بدراسة النص الديني ؟ أو بتـعبير واضح : هـل نحتـاج النص الديني لتحصيل المعرفة الإنسـانيـة ؟ مما لا شـك فيه أن النص الديني إلهي ، وصل إلينا كمسلمين عبر النبي (ص) ، والذي تلقـاه بدوره عن الوحـي ، ومن ثم يستحيل التعامل معه كنص بشري (إذا استثنينا المشاكل التي واكبت كتابته عند التجميع كما ورد ذلك في كتاب الإمام السيوطي " الإتقان في علوم القرآن ") ، وقد استتبع ذلك الجزم بإنه نص مطلق ، ومن ثم يعـد النص ـ والحالة هذه ـ علما مقـدسا لا يمكن المساس به . وبرغم وجود الكثير من التساؤلات حول القضايا العلمية والأحداث التاريخية التي ترد

في النص والتي لا تتطابق مع علوم والمعرفة البشرية بالتاريخ ، إلا أن أي تعارض بين العلم القرآني والمعرفة البشرية ، يدرأ بالشك في المعرفة الإنسانية ونقصها عن الوصول إلى المغزى الإلهي للمعلومة أو الحدث الوارد في النص الديني ، ومن ثم القول بحاجة الإنسان إلى المزيد من المعارف لكي يصل إلى العلم الإلهي وهي عملية لا نهائية . ويترتب على هذا الأمر ، استمرارية السعي إلى المعرفة ، وثبات العلم الديني المقدس ، وأن نهاية هذا " العلم " لا يمكن الوصول إليها في مقابل هذا الثبات ، توجد الاستمرارية المعرفية ، وفي مقابل المطلق للنص ، هناك المحدود والنسبية للمعرفة . وفي مقابل الكمال للنص ، هناك النقص البشري . ويترتب على هذا حاجة المعرفة للنص الديني ، دون حاجة النص للمعرفة البشرية . ولو قلنا خلاف ذلك لخرجنا من الدين . لكن ما مدى صحة هذا الأمر إذا ما تركنا قصة التكفير جانبا ؟

كل علم يتضمن معرفة ، لا شك في ذلك ولكن ليس كل معرفة تعد علما . فعلم الحساب مثلا يوفر لنا معرفة حواصل العمليات الحسابية بشكل يقيني ، في حين أن المعرفة بالأحداث التاريخية لا تحقق علما يقينيا . وإذا ما تركنا الجانب الإيماني ، ونظرنا إلى حقيقة الحياة الإنسانية والواقع الذي يعيشيه البشر ، لوجدنا أن المعرفة المتحصلة من العلم الديني لا يمكن إثباتها ، كما هو الحال مع المعرفة الإنسانية . كذلك الأمر مع اعتبار توقف النص الديني المتضمن لهذا العلم عن تقديم خدمة استمرارية المعرفة مع توقف الوحي ، في حين أن المعرفة الإنسانية مستمرة ولن تتوقف ما دام " خالق " هذه المعرفة : الإنسان ، موجود على هذه الأرض ، يواجه مشاكل الحياة وتعقيداتها ، ويترتب على ذلك حقيقة أن المعرفة الإنسانية لا يمكنها التوقف عند المعارف التي يقدمها النص كخدمات آلهية مجانية للعقل الإنساني ، وأن مثل هذا التوقف يعني توقف الحياة ذاتها، بدليل أن الإنسان يمكن أن يستغني عن النص الديني ، ويعيش بلا دين إلهي ، لكنه لا يستطيع أبدا الاستغناء عن السعي وراء المعرفة القائمة على العقل .

العلم الديني بما يتضمنه من معرفة يستعصي على الإثبات ، بل ويعتبر أي سعي للإثبات خروج على الدين لأن ذلك يعد شك في اليقين . هذا العلم يفرض اليقين المسبق والإيمان المطلق على المسلم ، ويمنع استخدام العقل ويغل حقه في التفكر في مدى صحة المعرفة الناتجة عن هذا العلم . ولو حدث وقام مسلم ما بعملية البحث المعرفي لاختبار مدى صحة المعلومة الواردة في النص ، وتبين أن هناك تعارض أو

تـناقض بين ما تم التوصل إليه وما هو قائم في النص ، كما هو حال مثلا ، أيام الخلق الستة ، وما توصل إليه العلماء من نظريات أصبحت حقائق علمية وهي أن الحياة على الأرض أخذت ملايين السنين ، لوجب على الباحث المسلم ـ عـقـائديا ـ أن يـقبل خلق الأيام الستـة ، وليس المعرفة العلمية التي توصل إليها من خلال البحث الآركيولوجي (الحفريات) والمختبرات العلمية ، ولـهذا يرفض المسلمون إلي اليوم نظريات الخلق التي توصل إليها العـقل الغربي ، ولكن دون تقديم البديل المعرفي الإسـلامي .

خلافا للمعرفة التي تتمـيز بعملية تراكمية ، يتـوقف علم النص الديني عند " حجم " معين من المعارف ، وخلافا للمعرفة أيضا ، لا يمارس العقل أي دور في خلق وفحص وتقييم العلم الديني ، في حين أن المعرفة لا تنمو وتتزايد إلا بالعـقل والجهد الإنساني ، ومن ثم لا يستفيد الإنسان في الحياة الدنيا من العلم الديني قدر استفادته من عملية تراكم المعرفة الإنسانية . ومع توقف حدود المعرفة في النص الديني ، لا بد أن يتوقف النص عن مسايرة الواقع الذي لا يعرف التوقف ، ومن ثم يفارق الواقع حدود النص ليعمل وفق آليـات العقل في التفاعل مع معطيات ومشكلات هذا الواقع . وهذا يفسر عدم وجود علماء Scientists بين الفقهاء الذين يتمحور علمهم وتتحدد معرفتهم في حدود النص ، كما يفسر ذلك حالة العداء بين الفقهاء والفلاسفة بشكل عام .

تأسيسا على حقيقة أن المعرفة الإنسانية مكتسبة بالفعل العقلي أو حتى بالمصادفة التي يستغلها العقل لتكوين المعرفة ، ينـبغي الاعتراف أن المعارف التي يقدمها النص الديني ليست ذات قيمة مالم تدعمها المعارف الإنسانية . فما يعـرف ـ مثلا ـ بالإعجاز العلمي للقرآن ، لم يتم التعرف عليه والتباهي به لدى المسلمين ، إلا بعد أن توصل إليه علماء الغرب من خلال عقولهم وأبحاثهم في العصر الحديث . ومع انتشار هذه المعرفة الإنسانية الخاصة بمختلف العلوم التي توصل إليها علماء لا يؤمنون بالنص الديني ، أخـذا الحديث عن الإعجاز العلمي ينتشر بين الفقهاء والمتدينين المعاصرين ، ولولا الديمقراطية وتطبيقاتها ، لما عرف المسلمون الشورى التي هجروها منذ أيام معاوية . ومن ثم يمكن القول بيقين أن المسلمين في مختلف العصورالتي سبقت العصر الحديث ، لم يستفيدوا من الآيات ذات المضمون العلمي والتي تتسق مع المعرفة العلمية المعاصرة ، ذلك أن معرفتهم العقلية بهذه العلوم كانت محدودة .

يتضمن النص الديني معارف أخروية يستشعرها الإنسان المسلم وجدانيا ، كما هو الحديث عن الآخرة ، لكنها لا تفيده على المستوى المعرفي ، كما أنها خاصة بالمسلم دون غيره . فالتعميم الأخروي يخاطب العاطفة لا العقل ، لتذكير المسلم بالمصيرالذي ينتظره وفقا لنظرية الثواب والعقاب على أعمال الدنيا فيجازيه خيرا بخير ، أو شرا بشر ، مع التيقن أن دخول الجنة تحديدا لا يمكن إلا برحمة الله التي لا تتطابق مع معايير العقل الإنسان الدنيوي . وكل هذه الموضوعات غير قابلة للتجديد المعرفي الإنساني ، بل هي تمثل المعرفة الجامدة ـ إن صح التعبير ـ التي لا يستطيع العقل الإنساني التعامل معها ، فضلا عن أن البحث المعرفي فيها لا طائل من وراءه ، برغم أهميتها على المستوى الإيماني . ومن ثم لا تشكل هذه الموضوعات أهمية في مجال المعرفة، بل تكمن أهميتها في استكمال أركان الإيمان .

الأحكام الدينية بدورها لا تقدم سوى معرفة محدودة جدا . فالنص الديني لا يوفر معلومات وافية حول الكيفية التي أدت إلى نشوء هذه الأحكام ، ولا خلفيتها التاريخية أو الثقافية ، أو مصدرها الاجتماعي ، برغم حقيقة أن هذه الأحكام لم تأت من فراغ ، بل مورست جزائيا في مجتمع قريش قبل الإسلام . وقد قام المفسرون بهذه المهمة في كتب التفسير وأسباب النزول ، وأوردوا الكثير من الحكايات التاريخية والأشعار حول هذه الأحكام . بمعنى أن " المعرفة " الخاصة بهذه الأحكام ، إنما هي نتاج بحث عقلي سعى إلى محاولة التعرف على الظرف التاريخي أو الاجتماعي الذي نشأ فيه الحكم للموضوع محل البحث . لكن المشكلة أن هذه " المعرفة " ليست يقينية قاطعة ، لأنها بغير مستند علمي . فضلا عن انعدام القدرة على الاستزادة من هذه المعرفة بسبب الجهل بالمصادر المعرفية للمفسرين وكتاب أسباب النزول والمؤرخين أيضا ، والذين لا يستخدمون ملكة النقد في تحليل الجوانب التاريخية والاجتماعية . فثقل الروايات الشفهية كما هي دون توثيق علمي جعل من التاريخ " الإسلامي " مجرد تأريخ لحوادث بأسلوب لا يتعدى تقديم المعرفة الشكلية التي لا تخلف أثرا ، إضافة إلى استحالة إثباتها .

من جانب آخر ، حالت القداسة المفترضة للأحكام الدينية دون إمكانية تطوير المعرفة المرافقة لهذه الأحكام كما يمكن التعرف عليها من أسباب النزول ، ومن ثم يضعف دور العقل في تطوير هذه المعرفة سلبا أو إيجابا ، وتكون السيطرة للنقل أو

الوحي . ولذلك يضطر الواقع القائم على العقل إلى أن يفارق النص حتى يتمكن من المواصلة تشريعيا ، وحيث تضيق عبارة النص الديني مع اتساع الرؤية الإنسانية للحياة . وبذلك ينكفئ النص على ذاته المقدسة ، ويقوم إجماع صامت على تجاهله في واقع الحياة ، وتبني أحكام جديدة نتيجة تطور أبعاد المعرفة . فأحكام السرقة مثلا في مجتمع الحاسوب حيث يتم اختلاس الملايين دون أن يتحرك السارق من مكانه ، وبرغم وجود الأموال التي تم تحويلها حاسوبيا في حرز الخزائن في البنوك ، يجعل من هذه الأحكام غير قابلة للتطبيق على السارق التقليدي . وفي هذه الحالة كان لا بد من البحث في مجال المعرفة القانونية وليس النص الديني ، للتوصل إلى التشريعات اللازمة لمحاربة هذه الجرائم غير التقليدية التي لا يعرف النص عنها شيئا ، كذلك الأمر مع من يعرفون بـ " الهاكرز " الذين يخترقون الأنظمة الحاسوبية ، وينشرون الفيروسات بهدف تدمير البرامج أو المواقع الإلكترونية، وهناك المجال الجديد من عقوبات الخدمات الاجتماعية ، كما أن النص الديني لا يعرف التعويض المدني الحديث عن القذف أو تشويه السمعة ، أو قوانين الملكية الفكرية ، والتي نتج جميعها عن تنامي المعرفة في مختلف المجالات الاقتصادية والفكرية .

القصص القرآني حول الأنبياء والرسل يقدم ما يمكن تسميته بالمعرفة الناقصة على مستوى التفاصيل . فالهدف من هذه القصص هو العبرة الدينية لمن يرفض الرسالات الإلهية الداعية إلى التوحيد فقط لا غير . وهذه الرسالة التوحيدية القصيرة قد أوفت المتطلب الديني ، مما أدى بالفقهاء الاكتفاء بها ، دون الحرص على السعي نحو البحث في الأحافير لمعرفة تاريخ هذه القصص ، ولذلك فعلم الآثار والحفريات علم غربي خالص لا دور فيه لأي عالم مسلم ، خاصة وأن هذا العلم يتعارض مع العلم الديني فيما يتصل بترتيب الأحاديث التاريخية والشخصيات الدينية ، واحتمالات الوصول إلى تفسير مادي للمعجزات الدينية الواردة في النص الديني . وربما اعتذر البعض عن ذلك بحداثة علم الحفريات . لكن ما هو تفسير عدم مشاركة الفقهاء في النقاش حول المكتشفات الآثارية والحفريات ؟ لا شك أنه الجهل ، لكن لماذا يتم تجاهل كل ما يصدر عن هذا العلم ؟ لماذا لا يتم تدريسه بشكل مفصل في الجامعات والمعاهد العلمية ؟ لماذا يرفض الفقهاء نظرية التطور ؟ كل هذه التساؤلات تدل على أن الفقهاء يخشون ما قد ينتج عن هذا العلم من معلومات تاريخية قد تناقض القصص القرآني الوارد في النص الديني . فالتفسير المادي للحدث التاريخي قد تنتج عنه تداعيات لا تحمد عقباها دينيا .

علماء الأحافير والآثار لا يهتمون عادة بما هو وارد في النص الديني ، بل يذهبوا إلى أبعد من هذا ، بعدم إيمانهم بالنص إذا ما عارضته الحقائق المعرفية التي يتم التوصل إليها بعد البحث والفحص العلمي . وهذا النوع من المعرفة يتجاوز النص الديني بسبب قصور النص معرفيا في المجال المعرفي الجديد . وهومجال لم يتطرق إليه أي عالم مسلم في ظل حضارة دار الإسـلام .

المعارف الدينية الخاصة بالأديان الأخرى سواء أديان سماوية أو إنسانية ، تم التوصل إليها عبر الدراسات الآثارية بما تم اكتشافه من معلومات مدونة على المسلات وجدران الأهرامات وأوراق البردى واللقى والمخطوطات التاريخية . فدراسة سبنيوزا مثلا للتوراه هي التي كشفت عدم قدسيته ، باعتبار أن نصوصه ليست سوى ما دونه أحبار اليهود في مختلف عهود التاريخ الخاص باليهود . في حين أن المفسرين المسلمين استمدوا معلوماتهم من كتب اليهود (أهل العلم الأول) والنصارى ، مما أدى إلى ظهور الإسرائيليات في كتب التفسير ، والتي لا تزال موجودة برغم كثرة المطالبات بإلغائها ، لكن لا أحد يجرؤ على القيام بذلك ، إذ وصلت هذه الكتب إلى مرحلة القداسة المفتعلة ، وغدا من الصعب إحداث أي تغيير فيها . وهذه المعرفة المستمدة من كتب اليهود لتفسير النص الديني ، معرفة نظرية تستند إلى القداسة لتصديقها وليس إلى البحث العلمي . وحتى المعلومات الواردة في كتب الملل والنحل ما هي إلا أخبار تم نقلها من شخص لآخر أو ربما وجدت في كتب الأقدمين لكنها لم تخضع أبدا للتمحيص العلمي .

لذلك يلاحظ في الشأن المعرفي ، أن النص الديني يعوزه الدليل العقلي أو التاريخي ، حيث يستمد النص حقيقته العلمية من قداسة المصدر الذي أصدر النص أي (الله) ، الأمر الذي ترتب عليه انعدام أهمية النص الديني في التدوين التاريخي ، ولولا كتب اليهود التي استخدمها العلماء المسلمون من مؤرخين ومفسرين لما توفر لدينا كتب التاريخ والتفسير القرآني . من جانب آخر وفيما يتصل بالحقائق العلمية سواء في الفلك أو الطب التي يتوصل إليها الإنسان في مختبراته العلمية ، لا نجد هؤلاء العلماء يسعون لإثبات ماورد في النص الديني من هذه الحقائق كعلم يقيني ، بل لا تمثل هذه النصوص زادا معرفيا للعلماء قبل القيام بتجاربهم ، وهم يعتمدون على عقولهم ومختبراتهم وأسلوب التجربة والخطأ والتشريح والتحليل العلمي . وأحيانا يحدث مالا يمكن تقبله دينيا كما هو حاصل بالنسبة لتحديد الجنين قبل الولادة تعارضا مع النص القاضي بإن تحديد الجنس علم خاص بالله وحده ، الأمر الذي أدى إلى السكوت أو محاولة البحث

عن تفسير ما ، وكما هو حال الاستنساخ وتعديل الجينات بعد التوصل إلى الخريطة الجينية للإنسان وبقية المخلوقات ، وقدرة العلم الحديث على استنساخ البشر ، الذي تحاول كثير من الدول منعه بالقانون لأسباب أخلاقية في المقام الأول . ولاشك أن الفقهاء اليوم ، في ورطة حقيقية في مواجهة التطور الطبي والعلمي المذهل في كثير من القضايا ، خاصة وأنهم يتجاهلون هذه الإنجازات الطبية ، أو يحرمونها دون محاولة تقبلها وفهمها .

نخلص من هذا كله إلى أن النص الديني - وإن كان قائما على العلم الإلهي - إلا أنه لا يقدم معرفة تراكمية للإنسان في مختلف مجالات البحث سواء في العلوم الاجتماعية أو العلوم التطبيقية، ومن ثم لا يمثل النص الديني شأنا معرفيا في الواقع الحياتي للإنسان ، وأنه ليس أمام هذا الإنسان المطالب بالتعامل مع مشكلات الحياة (الواقع) ، سوى تجاوز النص ، لأن التوقف عند حدود النص معيق لتطور المعرفة الإنسانية التي ترفض التوقف عند هذه الحدود .

أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية المعاصرة مثل علم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها من العلوم الإنسانية ، فلا نجد أثرا يذكر للنص الديني فيها ، بل نظريات غربية مائة بالمائة ، وكل ما يتم تدريسه في الجامعات الحديثة لا علاقة له بالنص الديني ، وأشد ما استطاع الفقهاء التأليف فيه وبالاعتماد علىالعلوم الغربية هو " علم " الاقتصاد ، كما حاولت بعض الجامعات الإسلامية خاصة في ماليزيا وضع ما يسمى بـ " أسلمة " المعرفة للعلوم الاجتماعية ، لكن لم يتعد الأمر في أحسن الحالات سوى عملية قص ولزق للآيات القرآنية والأحاديث النبوية بهذه العلوم الغربية ، ولكنها محاولات باءت كلها بالفشل لعدم وجود أصل لها في النص الديني ، ولم يفدهم الافتعال شيئا ، لأنهم في النهاية عادوا إلى العلوم الاجتماعية القائمة على النظريات الغربية المادية معرفيا . ولا تزال الجامعات الدينية إن جاز التعبير ، دون الجامعات الغربية في المجالين العلمي والمعرفي .

الـحـديث الثانـى

حـديث القـداسـة

إذا قبلنا تعريف د . عبدالوهاب المسيري للقداسة باعتبارها ـ اختصارا (القيم ما قبل المعـرفية) ، فإن توفر المعرفة يلغي هذه القداسة . لأن الخالق لا يدخل في نطاق المعرفة وكذلك ما يصدر عنه من وحي ، فإن سبحانه محاط بالقداسة . ومها تبنى الإنسان من قيم معرفية تتضمن هـذا " الخالق " ، فإن فكرة القداسة لا يمكن انتزاعها . اللـه والوحي والملائكة واليوم الآخر ، وكل ما لايتصل بالإنسان والدنيا عمرما على مستوى الاتصال والممارسة ، يدخل في نطاق هذه القداسة ، لأننا كبشر " نؤمن " بهذه القيم ما قبل المعرفية ، ولكونها لا يمكن أن تدخل في نطاق المعرفة المعرفة المكتسبة . اللوح المحفوظ في الغيب يتسم بالقداسة ، وليس كذلك ما يتصل بالنص القرآني المكتوب في الدنيا ، وبشكل أشد النص النبوي . ذلك أن النص القرآني المكتوب بيد الصحابة الذي بين يدينا ، نص قام " بشر " بتدوينه وتجميعه ، وتدل الكتب الإسلامية التي وضعت حول النص القرآني مثل كتاب السيوطي " الاتقان في علوم القرآن " على سبيل المثال لا الحصر ، دلالة قاطعة على عدم قدسية النص القرآني ، بما أثبته السيوطي من سقوط بعض الآيات، ولاختلاف القراءات حول بعض هذه النصوص ، وما أدخله البعض من " تعديلات " على بعض الكلمات . لقد تدخل العنصر البشري في صياغة النص وتجميعه وترتيبه . من ينكر أن سورة البقرة مدنية وأنها ليست أول ما أنزل على النبي (ص) ، وأن سورة العلق التي ورد فيها أول كلمة للوحي الآلهي : أقرأ ، تأتي بعد البقرة بخمس وتسعين سورة !! أو أن سورة التوبة جاءت بعد سورة الأنفال بدون البسملة لأحد سببين ، الأول : أنها ابتدأت بـ (براءة من الله ورسوله) وهو ما يتعارض مع الرحمن الرحيم (وهو تفسير لا معنى له) ، والآخر : أن عثمان بن عفان اعتقد أنها استكمال لما قبلها (سورة الأنفال) ، ولذلك لم يتم وضع البسملة في بداية السورة ، وهو التفسير الأقرب للعـقل . كما نعرف تماما أن الخليفة عثمان بن عفان جمع المسلمين على مصحف واحد ، وأحرق بقية المصاحف حتى تكون القراءة واحدة ! لماذا قام عثمان بذلك ؟ الإجابة بسيطة : اختلاف الكتابات التي قام بها البشر وهم هنا ، الصحابة أو الكتاب ، أدى إلى اختلاف القراءات . نحن أذن أمام نص مقدس في

أصله ، أي قبل الاتصال البشري (عند الكتابة) ، لكنه بعد تحويل لغته الشفهية إلى نص مكتوب ، أصبح نص ببعد زماني ومكاني ، أي تاريخي ، والبشر هم الذين كتبوه ورتبوه ونظموه في حدود معينة هي دفتي المصحف . ويستتبع ذلك أن حدود القداسة لا تتعدى مصدره الإلهي الغيبي ، لكنها لا تمتد إلى البحث في نصوص هذا المصحف . بمعنى آخر ، علينا كمسلمين أن نفرق وبشكل واضح لا لبس فيه بين قدسية النص القرآني الواجب التعبد به في الصلاة ، ولا قدسية لهذا النص عند التعامل الدنيوي على مستوى البحث العلمي . وعدم القدسية لا تعني مطلقا العبث والإهانة ، وإنما تعني فقط حق التعامل مع النص وفقا للعقل البشري ، حيث نفهم النص ونبحثه وفق معطيات وظروف كل عصر . وبتعبير واضح ، التعامل مع النص بشكل نسبي وليس مطلق عابر للزمان والمكان ، بل محدد بهما . أما على مستوى التعبد فهو مطلق عابر للزمان والمكان ، بل محدد بهما ، أما على مستوى التعبد فهو مطلق لا علاقة له بالزمان والمكان . هذا الفصل بين الجانبين ، التعبدي (الديني) ، والتنظيمي الدنيوي ، يتيح المجال للإنسان المسلم الاستقرار الوجداني لانعدام التأثيم ، ومن ثم يوسع نطاق القدرة على البحث في النص دون تخوف ديني .

إن نزع القداسة عن النص حين التعامل مع الواقع لا يلغي النص من الوجدان ، وإنما يحصره أو يحدد نطاقه في مجال التعبد ، وبذلك تحفظ العبادة الدينية في الدين الإسلامي ، ولا خلاف أن المسلمين اليوم يعدون أكثر أهل الديانات تمسكا بدينهم في مجال العبادة ، خاصة في رمضان وموسم الحج بالنسبة للحجاج ، لكنهم يتجاهلون مدى امتداد التعبد (خاصة الصلاة لأنها يومية ودائمة) إلى مجال الممارسات اليومية ، إذ لا خلاف بين المسلمين على انتشار الرشوة والخمور والمخدرات والفساد السياسي في مجتماعتهم ، وبشكل فاضح ، ناهيك عن انتهاكات حقوق الإنسان وضعف المساواة وهشاشة دولة القانون ، إلى جانب التفضيل الدائم لبلاد الغرب " الكافر " عند العلاج والسياحة والدراسة . وباختصار ، لم ينتفع المسلمون بدينهم في حياتهم العامة ، برغم مداوتهم على الصلاة والصيام وقراءتهم القرآن . كما نعلم جميعا أن المسلم في رمضان ليس هو نفسه في غير رمضان . إذن من الواضح أن هناك ازدواجية في التعامل مع النص الديني على مستويين : العبادة ، والعمل ، وبتعبير مختصر ، هناك فصل بين العبادة والعمل أو بين الديني والدنيوي ، حتى وإن لم يعترف المسلمون بذلك .

وما يحدث ليس بغريب ، فكتب التراث الإسلامي تروى قولا لعمر بن الخطاب بما معناه أن الإسلام قد بلغ الذروة ، وأنه لا بد من الانحدار **!** وفي الحديث النبوي إشارات متعددة عن غربة الإسـلام ، الأمر الذي يعني فيما يعنيه هذا الافتراق بين الإسلام كدين وأحوال الدنيا بشكل عام ، ولعل حادثة السقيفة التي تجادل فيها المسلمون حول السلطة تمثل أول إشارات هذا الافتراق ، وما تبع ذلك من ردة عن الدين ذاته شملت معظم جزيرة العرب ، بل وأنه لمكابرة تجاهل هذا الافتراق الذي تدل عليه شواهد مادية كثيرة منها التالي :

1 . ضعف وتلاشي النص الديني كمرجعية أولية وأصيلة لمختلف نظم ومجالات الحياة حيث توقف تطبيق الكثير من الأحكام مثل أحكام :

الجزية

أهل الذمة

العقوبات

الـرق

ملك اليمين

غنائم الحرب

الشورى

حق المسلمين في الحكم

الحسبة

الفتوحات

الجهاد

وقد نـال هذا التوقف موافقة جميع المسلمين سواء من خلال الإجماع الصامت أو التجاهل لعلمهم بعدم ملائمتها مع الواقع ، لكن دون رفض علني خشية الاتهام بالردة والتكفير . ومن الطبيعي في مثل هذه الحال أن لا يعارض الفقهاء الحكام لعدم تطبيقهم أحكام الدين ، دون أن ينتقدوا قدرتهم على اللغو باختراع نظرية " التدرج في تطبيق الأحكام " و " المشقة تجلب التيسير" ، وقد مضى عليهم في عملية خداع الذات هذه أكثر من قرن على أقل تقدير .

2 . افتراق النظام السياسي أو الحكم في جميع البلاد الإسلامية عن النص الديني منذ حكم معاوية بن سفيان الذي تبنى اسلوب الحكم الوراثي بديلا عن الشورى التي ينص عليها القرآن، واستبداله بنظام سياسي لا علاقة له بالإسلام مثل نظام توارث السلطة (الأسر الحاكمة) أو الحزب الحاكم في الأنظمة الجمهورية .

3 . افتراق العلم الديني الذي يحوزه الفقهاء عن جمهور المسلمين ، بمعنى أن الفقهاء أعطوا أنفسهم حق احتكار المعرفة الدينية دون المسلمين ، الأمر الذي أدى إلى جمود الفكر الديني على المستوى المعرفي ، وهو أمر طبيعي لأي فكر يتم احتكاره ضمن عقلية معينة لا ترى العالم إلى ضمن هذه العقلية . وبما أن الفكر الديني القائم الآن ليس سوى تكرار لما كتبه الفقهاء في القرون الماضية ، ورفض الفقهاء المعاصرين " تحديثه " ، بإعـادة النظر في مضامينه ، فإنه من الطبيعي أن يسود الجمود ثم التلاشي على مستوى التعامل مع النص حياتيا .

4 . العجز المتواصل عن توفير الآلية العملية لوضع الأحكام الدينية موضع التطبيق ، وبتـعبير آخر عجز الفقهاء عن تحويل النص المكتوب إلى واقع حياتي . وليس مقبولا ادعاء الفقهاء أن الحكام لا يرغبون القيام بذلك ، في حين أنه لا تتوفر أحكام مقننـة واضحة يمكن تطبيقها عمليا بسبب تشتت هذه الأحكام واختلافاتها وفقا للمذاهب التي تتبناها وخضوعها لتفسير القاضي مما يجعل عدم اليقين والوضوح عنصرا فاعلا في السلطة القضائية ، فضلا عن خلو النصوص الدينية تماما من الأحكام اللازمة لقضايا العصر ، دع عنك ما تتضمنه هذه الأحكام من تمييز بين المؤمن والكافر والحر والعبد والرجل والمرأة . وليس من السهل إدارة حياة الناس بمثل هذه العشوائية والاختلال

القانوني في عصر تستجد فيه المشاكل والقضايا كل يوم . لذلك كان الحل السهل : توقف الأحكام والإجماع الصامت على هذا التوقف . ولعل ما يثيره البعض حول ضرورة فتح باب الاجتهاد دليل آخر على استحالة تطبيق الأحكام الدينية لأننا كما نرى اليوم اختلاف الفتاوى وفقا لظروف كل بلد ، مما يجعل هذه الأحكام قطرية التوجه ، محدودة التطبيق بما يضعف فاعليتها كأحكام دينية ، ولعل تعارض فتوى مدى جواز قيادة المرأة للسيارة أبسط الأمثلة الدالة على هذا التوجه ، حيث يفترض أن الإسلام أممي في أحكامه بما يلزم المسلم أينما يكون ، وهو أمر غير متحصل على أرض الواقع . وكذلك الأمر مع الفوائد البنكية والحقوق السياسية للمرأة .

في ضوء ما سبق يمكن تقبل الرأي الداعي إلى نزع صفة القداسة عن الأحكام عند التطبيق مع التعبد بنصوصها ، ويعضد هذا التوجه أن كثيرا من هذه الأحكام كانت معروفة من قبل الإسلام ، وأن تضمينها النص يعود سببه إلى " أسلمتها " ليخضع لها المسلمون فقط لا أقل ولا أكثر ، حين كانوا حديثي عهد بالدين الإسلامي ، وليس من المعقول مخالفة طبيعتهم التي كانوا عليها قبل الإسلام لمجرد أنهم قد تحولوا إلى الإسلام ، وهذا يفسر عدم استغرابهم لمعظم أحكام الدين ، لأنها مما ألفوه في حياتهم اليومية . لقد كانت أحكام الدين متناسبة مع ظروف ذلك العصر ، بل ومع نفسيات العرب ، ومن الطبيعي أن لا يتمسكوا بها إذا تغيرت الظروف كما فعل عمر بن الخطاب حين منع سهم المؤلفة قلوبهم من الكفار بحجة أن الإسلام لم يعد بحالة ضعف كما كان الحال عليه في السابق ، وبالتالي لم يعد بحاجة إلى مناصرة هؤلاء الكفرة الأقوياء الذين ضعفت قوتهم مع تنامي قوة الإسلام ، أو امتناعه عن توزيع أرض العراق وهي ما أفاء الله على المسلمين بسيوفهم على المقاتلين ، وجعلها ملكا لجميع المسلمين . ولو كانت الأحكام الدينية مقدسة كالصلاة والصيام والزكاة لما تجرأ أحد كبار الصحابة على إيقافها أو استبدالها بأحكام دنيوية لا تصلح إلا لعصره .

مشكلة المسلمين اليوم أن القداسة لم تتوقف عند النص الديني القرآني ـ كما يفترض على الأقل ـ بل تعدت ذلك إلى الأحاديث النبوية ، فأصبحت كتب الحديث النبوي التي كتبها بشر أصح الكتب بعد كتاب اللـه ، حتى أنها سميت " كتب الصحاح " برغم ما فيها من أخطاء منهجية ودينية، وبرغم حقيقة اعتراف المسلمين أن ما لديهم من أحاديث يبلغ عددها السبعة آلاف معظمها مكرر ، قد تم استخلاصه من بضعة مئات من الآلاف من الأحاديث الموضوعة ، وكذلك حقيقة أن الأحاديث التي اعتمدوها من

كتب الصحاح لا يخلو كثير منها من الوضع والضعف وأحاديث الآحاد ، وهي أحاديث لا تلزم المسلمين بشيء . بل وتذهب الكثير من الدراسات الحديثة إلى أن هذه الأحاديث لا تخلو من ضعف بنيوي (أي ضعف في النص نفسه) ، وهو أمر طبيعي لنصوص كتبها بشر بكلماتهم للتعبير عما صدر عن النبي (ص) ، وإهمالهم لبنية النص الديني نفسه لصالح سلسلة الرواة (السند) . بمعنى أن صحة النص تعتمد أولا وأخيرا على الرواة (الصحابة والتابعين) ، وهو ما لم يقبل به عاقل في جميع الحضارات التي سبقت الإسلام . بل وبلغت المغالاة حدودها القصوى حين اعترف المسلمون بوجود رواة مدلسين ذكروهم بأسمائهم ، دون أن يدفعهم ذلك إلى إلقاء ولو بعض الشك في هذه النصوص . بل أن القداسة لحقت حتى بآراء الفقهاء .

هذه " القداسة " التي أضفاها رجل الدين ومن ثم المسلمون ، على الأحاديث النبوية حالت دون دراسة ونقد هذه الأحاديث كما هو الحال مع الأحكام الدنيوية الواردة في النص القرآني ، الأمر الذي فرض على المسلمين تقبل عشرات الأحاديث المتناقضة مع القرآن نفسه ، ومع العقل ، والعلم بل والأخلاق التي تعارف عليها الناس مثل حديث رضاع الكبير **!!**

بسبب هذه التقديس المصطنع للأحاديث النبوية ، أصبح الحديث النبوي حتى ولو كان ضعيفا أو موضوعا جزء أصيل من بنية التفكير الديني غير قابل للجدل ، وتقييدا للعقل الإسلامي عن الإبداع ، كما في أحاديث النهي عن الرسم والنحت ، هذه القداسة جعلت نص الحديث النبوي ـ كما ـ النص القرآني ، نص مطلق ، مفتوح ، سرمدي ، وغير قابل للنقد أو الرفض ، مما زاد في تعقيد حياة المسلمين . وحيث أن أحكام الدين الواردة في نصوص الأحاديث ذات صلة بالواقع ـ كأي أحكام في النصوص التشريعية للحضارات الأخرى ـ ، الذي نشأت فيه ، فقد أصبح من الطبيعي أ ن تتوقف عن العمل في الواقع الذي لم يعد متناسبا معها ، فتحدث المفارقة التي تحصل على موافقة الإجماع الصامت للمسلمين بمن فيهم رجال الدين .

بسبب هذه القداسة المزعومة للأحاديث ، كان لا بد من " تقديس " النبي (ص) وصحابته . وقد لاحظ رجال الدين أن " قداسة " النبي لازمة لضمان بقاء الهيكل النبوي ـ المعرفي الهش للأحاديث المنسوبة إليه ، إذ أنه بدون هذه القداسة سيسقط بناء الحديث ذاته ، لأنه من غير المتصور تصديق فكرة الأحاديث والقبول بها وهي تتضمن مالا يقل عن أكثر من ستمائة ألف حديث كاذب (أخذ البخاري سبعة ألاف حديث من أصل سبعمائة ألف قام بتجميعهم ولم يسعه عقله التشكيك فيما لديه بعد كل هذا الكذب

المتعمد على النبي **!!**) فضلا عن الروايات المتعددة حتى للأحاديث المتواترة التي ـ كما يقول أصحاب الحديث ـ رواها جمع عن جمع نزول معها شبهة تواطئهم على الكذب . كيف يمكن إلزام الناس بكل هذه الأحاديث التي يعتورها الشك من كل جانب ؟ الحل : تقديس النبي وإزالة صفة البشرية عن شخصيته كإنسان قبل أن يكون نبي ورسول .

بذلك أصبح كل ما يصدر عن النبي مقدسا يجب الحفاظ عليه والتبرك به ، حتى النخامة التي يتخلص منها ، كان الصحابة يتبركون بها كما ورد في الأحاديث ، وأصبح كل فعل أو قول أو حتى صمت مقدس واجب الاتباع ، وهو ما لم يقله النبي (ص) بنفسه . وبالتالي كان لا بد من إضفاء القداسة على الأحاديث وإن كانت كتابتها قد جاءت بعد أكثر من قرنين من الزمان (توفي البخاري عام 256 هجرية) . لقد كان ذلك السبيل الوحيد لفرض السنة النبوية وعلى رأسها الأحاديث ، حتى أعلن الإمام الشافعي أن السنة قاضية على القرآن ، وأنه لا بد من السنة لفهم القرآن ، وحيث أن هذه الأحاديث لم يتم أخذها مباشرة من النبي كما هو الحال من القرآن ، كان لا بد أيضا من إضفاء القداسة على رواة الأحاديث من الصحابة والتابعين وتابع التابعين ، وذلك حتى لا يكون هناك مطعن في هذه الأحاديث . لقد أصبح هؤلاء فوق النقد إلى درجة قيام الفقهاء بـ " اختراع " أو ابتداع علم خاص بهم أسموه : الجرح والتعديل ، علما بإن كثيرا من هؤلاء الرواة قد ماتوا قبل زمن طويل من تدوين الأحاديث بحيث يتعذر معها عقلا التحقق والتأكد من صحة مدى دقة نسبة ما تم نقله عنهم من أحاديث نبوية .

من خلال سلسلة القداسة هذه اكتملت الحلقة وبإحكام حول العقل المسلم بحيث أصبح مجرد الحديث عن مدى صحة هذه القداسة جريمة تتمثل في الردة في الدين التي تصل عقوبتها إلى القتل أو الأستتابة ، الأمر الذي حال دون دراسة هذه الأحاديث دراسة نقدية ، فأصبح حالها حال الأحكام الدينية القرآنية ، منفصلة عن الواقع وغير قابلة للتطبيق العملي ، وفي نفس الوقت تملك قدرة ونفوذا على العقل المسلم بحيث أصبح من المستحيل تجاوزها .

هذه القداسة المزعومة سواء للأحكام الدينية المتضمنة في النص القرآني أو النبوي ، وكذلك القداسة التي أسبغت على النبي (ص) وأصحابة ، ليس لها أصل في القرآن ، ومن ثم ليس من الدين في شيء . لقد طلب القرآن من الناس توقير الرسول ، أي

احترامه وتقديره ، فهو في نهاية الأمر بشر وفقا للمنطوق القرآني ، وبموجب هذه البشرية يصيب ويخطئ . والقرآن به الكثير من الأدلة حول هذا الموضوع . كما تدل أحداث السيرة النبوية التي ليس لها أصل في الدين ، على أن الصحابة لم يقدسوا النبي (ص) ، بل كان واقعيين جدا في التمييز بين الوحي والرأي في كل الأمور ، وإذا تبين لهم أن الأمر يقوم على الرأي ناقشوه وتجادلوا حوله دون أي اعتبار للنبوة ، لأن الآراء تختلف وتتباين ، كما أن للتجربة الإنسانية دورها ، وكذلك الواقع . كما أن الصحابة منعوا من كتابة أي " حديث " للنبي (ص) عدا القرآن ، وذلك حتى لا يختلط بالنص القرآني ذاته .

برغم تمييز الصحابة بين الوحي والرأي ، إلا أنهم لم يتوقفوا عند الوحي ، بل فهموه في ضوء الواقع كما فعل عمر بن الخطاب الذي عمل بخلاف عمل الرسول نفسه كما في موضوع المؤلفة قلوبهم فمنع عنهم الأعطيات وكان رسول الله وخليفته أبا بكر يعطيانهم المال . ونص القرآن على توزيع غنائم الحرب حتى لو كانت أرضا وبساتين ، وعمر منع ذلك حين اتسعت الفتوحات . وباختصار ، كانت علاقة الصحابة بالرسول (ص) تقوم على التمييز بين شخصيته الإنسانية حيث لا قداسة ، بل احترام وتـقـدير ، وشخصيته كنبي ذات ارتباط بالوحي ، وهي شخصية ذات قداسة منفصلة عن الواقع ، وهو ما يحتاجه المسلمون اليوم في فهمهم للدين .

بـذلك أصبح كل موضوع مرتبط بالدين مقدس ، تحيطه هاله من التضخيم تصل به إلى حد التوثـين ، بمعنى آخر ، أصبحت كل قضايا الدين التعبدية وغيرها محرمة على البحث العقلاني الذي أصبح بنظر المسلمين منتهك لحرمة المقدس ، بما قد يترتب على ذلك من تمايز حاد بين الإيمان والكفر بالنسبة لمن يحاول أن ينتهك هذا المقدس بفكره الحر . وبذلك أدت فكرة القداسة المصطنعة إلى تطويق الدين بحيث أصبح عصي على أي محاولة لتعديل مفاهيمه وأحكامه . لقد " وثن " الفقهاء ومن ثم المسلمون الدين ، فأصبح هدفا لذاته وليس وسيلة للعيش كما يفترض . ولنأخذ على سبيل المثال ، الصـلاة ، وهي عمل شخصي خاص يتم من خلال العلاقة بين الخالق والمخلوق إذ لا يحق لأحد إجبار أي إنسان على أداء الصلاة كما يستدل على ذلك من القرآن في تنبيه الله له بإن عليه البلاغ فقط ، والحساب على الله سبحانه . ولكن سبب حالة التقديس المزعومة، أصبح من لا يصلي كافر استشهادا بحديث نبوي ، في حين أن القـرآن الذي هو أصل الدين ومبتدأ الوحي لم يقل بذلك أبدا .

من الانعكاسات السيئة لحالة التقديس هذه أن أصبحت العبادات أكثر أهمية من المعاملات ، بل أنها سمت عليها وتجاوزتها ، مما أدى إلى انفصال عالم العبادات عن عالم المعاملات . ففي حين تجد المسلم حريص كل الحرص على أداء العبادات ، تجده يهمل عالم المعاملات وكأنه مقطوع الصلة بالعبادات ، علما بإن الهدف من الصلاة مثلا يتمثل بكونها يجب أن تنهى عن الفحشاء والمنكر وفقا للنص القرآني ، لكن في حقيقة الأمر أن المسلم يؤديها عبادة دون أي يمتد تأثيرها إلى المعاملات . وهذا يفسر ظاهرة ازدهار الدين في مظاهره الخارجية من بناء مساجد ورحلات العمرة والحج ولجان الزكاة والعقاب لكل من يفطر ، في مقابل انهيار الدنيا ممثلا بانتشار الرشوة والفساد الإداري وتدهور التعليم على سبيل المثال لا الحصر .

إن امتداد القداسة إلى كل شيء في الدين يضعف قدرة الإنسان على التعامل مع الدين على المستوى الحياتي ، فضلا عن كونها تعيق أي محاولة للتدخل في النص بغية إعادة النظر في أحكامه والبحث في مدى موائمته مع الواقع الذي يعيشه الإنسان المسلم . والمشكلة الآن أن كل شيء قد أصبح مقدسا : النص القرآني والحديث النبوي والسنة النبوية والنبي نفسه بل وحتى الصحابة مقدسون ! وفي ظل هذا الحصار اللاهوتي لن يتمكن المسلم من التقدم . نعم ، القداسة المصطنعة مانعة للتقدم الحضاري ، معيقة لتطور الثقافة ، بل إنها تصيب العقل بشلل تام ، حيث تحدد القداسة حدودا ضيقة لحرية الفكر ، فإذا ما أضيفت إلى هذا كله إحاطة هذه القداسة بالإرهاب الفكري وتهم الردة والعنف المادي ، أصبح من المستحيل مجرد حتى التفكير بإثارة الموضوع . وإذا كان المفكر د . نصر حامد أبو زيد يرى أن " أي اقتراب من النص القرآني مخاطرة كبرى"، فإننا نعتقد أن الحقيقة الراسخة اليوم في عقل كل باحث لا يود المخاطرة بحياته أو لقمة عيشه ، هي أن مناقشة أي قضية دينية بأسلوب نقدي تعد مخاطرة كبرى .

لا بد إذن من ضرورة الفصل بين المقدس واللا مقدس . كل ما يتصل بالعبادة مقدس ، وكل ما يتصل بالحياة غير مقدس وخاضع للعقل وظروف الزمان والمكان . النص الديني في مستوى التعامل التعبدي : المسجد أو أداء الشعائر ، حيث العلاقة بين الخالق والمخلوق ، مقدس . لكن حين يتحول هذا النص إلى منطوق بشري ، حيث تكون أطراف التعامل مع النص بشرية ، بمن فيهم النبي محل البحث ، فلا قداسة . بل حرية كاملة في دراسة النص وتاريخيته وبحرية كاملة مطلقة ، ودون أي قيد ديني . فوجوب القداسة يلزم التطبيق الحرفي بغض النظر عن ظروف الزمان والمكان ، وهو

أمر مستحيل تحققه على أرض الواقع ، وهذا سبب توقف الكثير من الأحكام الدينية في العصر الحديث . لقد فقد الحكم الديني أرضيته وواقعه اللازم لاستمراريته ، فكان لا بد من التوقف . هل من الممكن الآن قتل أي إنسان لخروجه من الدين الإسلامي اتساقا مع حديث " من بدل دينه فاقتلوه " ؟ لا تجرؤ أي دولة إسلامية على وضع نص قانوني يجيز هذا النوع من القتل ، ليس فقط لأنه فاقد المشروعية ومناف للإنسانية ، بل ولأنه أيضا ضد حقوق الإنسان فيما يتصل بحرية العقيدة . وهناك الكثير من الأمثلة الدالة على استحالة تطبيق النص الديني في العصر الحديث . وفي ظل هذه الاستحالة ليس من حل أمام المسلمين لكي يتخطوا هذه العقبة سوى نزع القداسة عن النص الديني لكي يتمكنوا من التفكير بحرية . وكما قلنا أن " القداسة" ، أمر اصطنعه الفقهاء ، وليس له أصل في الدين ، لأن هذا هو السبيل الوحيد لإحكام سيطرتهم ، وبالتالي سيطرة الفكر الديني على المجتمع .

من جانب آخر ، إذا نحينا الجانب الروحي في الدين ، سنجد أن لا فائدة عملية من هذه القداسة على مستوى ممارسة الحياة سواء في الحكم أو الإدارة أو الاقتصاد أو القانون أو الثقافة والفكر والحريات المدنية . ذلك أن هذه القداسة تمثل قيدا وحاجزا على التقدم . والدليل على ذلك أن جميع الدول الإسلامية والتي تنص دساتيرها على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع تعتمد على التشريعات الغربية كالقوانين المدنية والجزائية والتجارية ، بل أن الحكم الديني نفسه لا يصبح قابل للتطبيق إلا من خلال الآلية الغربية (التي ينص عليها الدستور لتشريع القوانين في البرلمان) ، حتى يصبح قانون نافذ . إضافة إلى حقيقة أن الدولة التي تدعي أن القرآن دستورها تعاني من خلل فادح في توفير العدالة القانونية كالمملكة العربية السعودية مثلا .

خلاصة القول في هذا الموضوع ، أن المسلمين بسبب انصياعهم للفكر الديني جعلوا من القداسة للنص الديني قرآنا وحديثا وسنة نبوية وحتى الصحابة ، قانونا (وهنا المهزلة) لإيذاء كل من " تسول " له نفسه استخدام عقله لدراسة ونقد النص الديني والتراث الإسلامي الديني بشكل عام . ونصف هذا الوضع بالمهزلة ، لأن القداسة شأن خاص بالإنسان المؤمن ، لا يمكن فرضها إلا بقوة القانون كما هو حاصل الآن في العالمين العربي والإسلامي ، الأمر الذي ترتب عليه زج الكتاب والمفكرين في السجون أو سوقهم إلى المحاكم مما شوه صورة الإسلام في مجال الحريات لدى الآخرين ، وأظهرت هذا الدين وكأنه يمثل قيدا ضد حريات البحث العلمي والتعبير ، وبذلك جنت القداسة بقيودها على الإسلام ذاته .

الـحـديث الثالث

حـديث الثوابـت

شاع مصطلح " الثوابت " في كثير من الأدبيات الدينية دون أي تحديد لمعناه أو مقصوده ، لكنه من نتاج ظاهرة " القداسة " التي ناقشناها في الحديث الثاني ، وبالتالي تعد الألوهية والنبوة والنبي وصحابته وسيرته من الثوابت التي لا يجوز المساس بها ، ومن ثم سنت القوانين لحمايتها ومعاقبة كل من يتعرض لها في التصريح أو الكتابة ، الأمر الذي جعل كثير من الباحثين يتنكب طريق البحث العلمي أو الكتابة بشكل عام في هذه الموضوعات ، بل حتى الروائيون والقصاص يسعون جهدهم للحيلولة دون توجيه أصابع الاتهام إليهم بتهمة المساس بالثوابت الدينية . فما حقيقة هـذه " الثوابت " ؟ .

مما يفهم ، أن كل ما يتعل بالدين هو من الثوابت التي لا يجوز المساس بها تصريحا أو تلميحا، وهي من تداعيات " القداسة " لكن هل يوجد " ثابت " في أمور الدين المتعلقة بالحياة خاصة في مجال الأحكام الدينية ؟ إن طبيعة الحياة المليء بالحراك الحياتي تجعل من المستحيل " ثبات " الأحكام . وقد أثبت الواقع الإسلامي ذلك من خلال العديد من الأمثلة . فالأحكام تتغير جزئياتها بفعل الأحداث الحياتية اللامتناهية في مجالات العقوبات والتجارة والأحوال المدنية وشؤون الحكم والأحوال الاجتماعية . وسنحاول في هذا الحديث إثبات عدم حقيقة " الثوابت " في الحياة الإنسانية المتغيرة ، حتى وإن كانت دينية . الثوابت ثابتة ، ساكنة ، والحياة ديناميكية متحركة ، ولا يمكن منطقيا أن يتحكم الثابت في المتحرك . من ناحية أخرى ، لقد أثبت واقع الحياة في المجتمعات المسلمة استحالة تطبيق نص ثابت وبشكل دائم ، ولنأخذ على سبيل المثال أكثر الأحكام الدينية ببساطة ووضوحا في مجالي العقوبات والأحوال الشخصية (زواج وطلاق وميـرات) ، حيث تتعدد العقوبات والقواعد المقررة لكل حالة . وبرغم وضوح قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله) ، إلا أن العقوبات نفسها غير واضحة وفقا للمنطوق القرآني إذ لا يعرف أي يد تقطع ، اليسرى أم اليمنى ؟ وإلى أي حد يجب أن يكون القطع ؟ وما هو المطلوب فيما لو تكررت السرقة . وفي حين أن نص القطع مطلق في القرآن ، لم يمنع ذلك عمر بن الخطاب من وضع قاعدة لتنظيمه بالمنع أو الإيقاف عام الرمادة ، فضلا عما أضافته

السنة النبوية واجتهادات الفقهاء في هذا المجال كأن لا تطبيق للحدود زمن الحرب خشية الردة والهروب إلى أرض العدو ، وعدم جواز القطع لمن يسرق من مال له نصيب فيه بالإرث ، إضافة إلى عدم القطع في الاختلاس أو خيانة الأمانة ، بما يدل على تواضع التشريع القرآني وبساطته بما يتناسب مع المجتمع البـدوي ، وبما لا يتناسب مع الحياة الحضرية وتعقيداتها، الأمر الذي دفع بجميع الدول الإسلامية - باستثناء السعودية - إلى عدم النص على هذه العقوبة (القطع) في قوانينها . ويمكن تطبيق نفس النقاش على عقوبة الزنى وغيرها من الجرائم .

كذلك الأمر مع قضايا الأحوال الشخصية خاصة المواريث التي برغم تفصيلاتها الطويلة الواردة في القرآن ، لا تتسم بالثبات حيث أدت اختلافات التفاسير لبعض الآيات إلى الاختلاف في التطبيق ، وحتى أنواع الزواج مختلف حوله بين السنة والشيعة ، بل أن الدول الإسلامية لا يجمعها قانون واحد للأحوال الشخصية ، فما يتم تطبيقه في بلد ، قد يرفض في بلد آخر ، بل أن قانون الأحوال الشخصية نفسه يعتمد تشريعه على نظرة المجتمع والسلطة الدينية للمرأة ، فالقانون المصري يوجد فيه قانون للخلع ، في حين أن البرلمان الأردني رفض إقراره أول الأمر ، ثم وافق بعد بعض المساومات السياسية مع الحكومة ، ولو كان أصل هذا الأمر " ثابت " بالإسلام ، كيف يمكن تفسير قبـول طرف له ، ورفض الطرف الآخر ؟ علما بإن الخلع أمر مقرر في الشريعة الإسلامية ، لكن تغير الأحوال من مجتمع إلى مجتمع هو الذي أطاح بمسألة " الثوابت " جانبا ، ومع ذلك انتشرت " الثوابت " في البلاد المسلمة ، وثم تضمينها في القوانين الجزائية والمطبوعات والنشر ، إلى درجة أنها مثلت عائقا وتقييدا للإبداع الفكري وحرية التعبير . لماذا ؟ اعتقد أن مسألة " الثوابت " متفرعة من " القداسة " ، ومن ثم تتركز مهمتها على حماية الفكر الديني من الانهيار ، ولنتصور مجتمعا اسلاميا يسوده الفكر الحر ، ويمارس مفكروه حريتهم في نقد هذه الثوابت باعتبار النص الديني نص نسبي يتحرك وفقا لدلالات الواقع ، أي تاريخيته ، كيف ستتمكن هذه النصوص من مواجهة مناهج البحث ؟ لو اتبع الباحثون المسلمون منهج تفكيك النص مثلا ، ماذا سيتبقى من النص الديني ؟ لو استخدموا المنهج التاريخي في دراسة النص ، هل سيصدق أحد الباحثين أن مريم إبنة عمران أخت هارون الوارد ذكره مع النبي موسى ، برغم الفاصل الزمني بينهما والذي يزيد على الألف عام ؟ كيف يمكن التوفيق مثلا بين طوفان نوح المذكور في القرآن وذلك الوارد في ملحمة جلجامش ؟ كيف يمكن لأي باحث أن يتأكد من صحة النص القرآني ، وكتاب " الإتقان في علوم القرآن " يتضمن

الكثير من المتناقضات ؟ وما يمكن أن يحدث لنصوص الأحاديث النبوية التي تم تصنيفها إلى أكثر من نوع وفقا لسلسلة الرواة ، فضلا عن تعارض بعضها مع النص القرآني ، لهو أكثر تحطيما وهدما .

إن فرض " الثوابت " هو السبيل الوحيد لمنع كل ما سبق ، وحيث أن الفقهاء لا يستطيعون فرض ذلك على المجتمع ، لجأو إلى السلطة السياسية ليتم تضمين القانون الوضعي جزاءات وضعية (عقوبات ، غرامات ، سجن ومصادرة كتب) ضد كل من يكتب حول هذه " الثوابت " نقدا أو رفضا ، وبذلك يتم حفظها بعيدا عن الباحثين الليبراليين ، وبالتالي يحكم الفكر الديني سيطرته على المجتمع . أما لماذا توافق السلطة الدينية على هذا الأمر ، وتتشدد في العقوبة ضد كل من يحاول الحفر في بنية النص الديني بغية كشف حقيقته وتاريخيته إن وجدت ، وكذلك كشف زيف الفكر الديني الذي يدعي احتكار الحقيقة متذرعا بهذه الثوابت الدينية التي لا يجوز المساس بها وفقا لمفاهيمه ، فيعود إلى حقيقة أن جميع السلطات السياسية في العالم الإسلامية فاقدة للمشروعية الدينية المطلوبة في الشريعة الإسلامية ، وهو أن تأتي من خلال الشورى ومبايعة الناس . حتى تلك الأنظمة التي تحوز المشروعية الدستورية - وهي نادرة - تريد أن يكون لها مشروعية دينية ، ذلك لأن الشعوب المسلمة لا تزال تعيش في ظل ذهنية دينية برغم كل مسارب حياتها المعلمنة ماديا ، او ما يسميها د . عبدالوهاب المسيري ،" العلمانية الجزئية " ، حيث يستمتع المسلم بكل منتجات العلمانية المادية والقانونية ، لكنه يبقى متدينا على المستوى الشخصي . وحيث أنه لا يوجد نظام سياسي إسلامي محدد وفقا للنص الديني ، فكل نظام سياسي وراثي أو جمهوري حزبي، أو حتى ديكتاتوري ، هو نظام مقبول لدى رجال الدين مادام يدعي حماية الفكر الذي يتبنونه ، ويضمن لهم السيطرة الفكرية على المجتمع ، ويحول دون تنامي الفكر الحر المناقض للفكر الديني . وبذلك تلاقت المصلحتان لرجلي السلطة السياسية والسلطة الدينية من خلال الادعاء بهذه " الثوابت " المزعومة في الدين ، الأمر الذي يضمن للطرفين استمرارية الوجود والهيمنة . وكان الأسلوب الوحيد لحماية هذه " الثوابت " ، هو قانون الجزاء الذي يعاقب على جرائم المساس بالمقدس : الإله - النبوة - السيرة النبوية - الصحابة والأحكام الدينية ، ويحدد لها عقوبات صارمة سواء بالغرامات أو السجن ، وذلك حتى يمتنع أصحاب الفكر الحر من التعرض لها في كتاباتهم المختلفة حول النص الديني ، وهذا يفسر خلو العالم الإسلامي من الدراسات الدينية النقدية الجادة ، كما يتضمن قانون النشر والمطبوعات عقوبات مماثلة لمنع الكتاب والمثقفين من

مخاطبة المسلمين. ويلاحظ أن قانوني الجزاء والمطبوعات لا يتطرقان لأي عقوبة دينية لجريمة يفترض أن لها علاقة بالدين ، وهو أمر طبيعي لخلو الدين ذاته من هذه الجريمة ! كما أنه لا يوجد شرعا ما يجيز لأي سلطة دنيوية أن تضع من عندها ، أي بمعنى أن تبتدع ، عقوبات لاتجيزها الشريعة ذاتها (السجن أو الغرامة أو مصادرة الكتب) لجرائم ليس لها أصل في الشرع . إذن ، هذه العقوبات إنما وضعت لحماية الفكر الديني الذي وضعه الفقهاء محققين مقولة المفكر عبدالرحمن الكواكبي ، بإن أخطر أنواع الاستبداد هو الاستبداد الديني ، وما كان لهذا الاستبداد أن يهيمن على المجتمع لولا مساعدة الاستبداد السياسي الذي وجد في مساندة الاستبداد الديني فرصته لحيازة المشروعية الدينية من قبل رجال الدين والمؤسسات الدينية ، فلماذا يمانع في مسايرة رجل الدين في مسألة " الثوابت " التي تحقق له ما يريد من هيمنة ، ويضمنها القانون غير الإسلامي ، ففي نهاية الأمر ستتيح له مثل القوانين كبت الحريات الفكرية ، خاصة حرية التعبير في نقد النظام ؟.

ومن المشروع أن يتساءل البعض : أليس من مصلحة المجتمع والنظام عدم المساس بالمقدسات والرموز الدينية التي تمثل عقيدة الشعب ؟ لا شك أن احترام المقدسات والرموز الدينية أمر مطلوب لكن هناك فرق كبير بين عدم المساس والاحترام من جهة ، وتجريم من يعارض هذا الأمر بالقتل أو السجن من جهة أخرى . عدم المساس تعني فيما تعنيه منع البحث ونقد هذه المقدسات والرموزية الدينية ، وهو ما يتعارض مع حرية البحث العلمي ، التي تعد من الحريات الاساسية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فضلا عن كونه معيق لتطور الدراسات الدينية ، ومؤد إلى قصور الوعي الثقافي في المجتمع ، كما يتيح " عدم المساس " للمشرع الحق في تشديد العقوبات الجزائية على كل من " يمس " هذه الثوابت ، في حين أن مصطلح " الاحترام " يتيح مجالا أوسع في حرية دراسة ونقد هذه الثوابت ، فضلا عن عموميتها التي تحول دون التشدد في العقوبات إن وجدت .

ولنتساءل : ماذا يستفيد المجتمع من فرض صفة الثبات على المقدسات والرموز الدينية ؟ في الحقيقة أنه لا توجد أي فائدة ، سوى إثارة المشاكل داخل المجتمع وتشويه الديمقراطية والحريات الفكرية ، خاصة وأن هذه " الثوابت " ليس لها أصل في الدين .

الـحـديث الرابع

حـديث حـقـوق الإنسـان

هـل تـوجد عـلاقة بين الـدين ـ أي دين ، وحـقوق الإنسان ؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار أسبقية الإنسـان على الدين ، فيجب أن نعترف منطقيا أن الإنسان عرف " حقوقه " قبل الأديان ، وبالتالي حين جاءت الأديان حدثت موائمة دينية بين هذه الحقوق والمفاهيم الدينية المتضمنة في النص الديني . وبالتالي يختلف مفهوم الإنسان في التعامل مع حقوقه بالحيوية والديناميكية والتطور بسبب ديناميكية الحياة نفسها ، عن مفهوم الدين الساكن والثابت في كل علاقاته مع قضايا ومشكلات الواقع ، ومن ثم لا بد من التعارض والتناقض .

الـدين نـبت اللحظة التاريخية (زمنا ومكانا) ، يتعامل مع الواقع المحيط به ولا يتعداه ، وبالتالي يأتي هذا الدين متناسبا مع نفسية وأعراف وعادات شعب تلك اللحظة التاريخية ، ونادرا ما يتخطاها . ومن ثم غالبا ما يقرر النص الديني ـ ضمن ما يقرر ـ واقع الحقوق الإنسانية القائم ، على سبيل المثال : الرق ، حيث لم يستطع النص الديني تجاوز الواقع ليصبح أكثر إنسانية فيعلن تحرير الإنسان من عبودية الإنسان ، وبالتالي يرتقي بالحس الإنساني في هذا المجال ، خاصة وأن الدين يأتي بنصوص مطلقة ، يفترض ، أنها تتجاوز الزمن كما يرى اتباعها . أليس عجيبا أن الأديان حرمت الخمر وبعض أنواع الأطمعة ، ولم تحرم الرق ؟ في مقابل ذلك تعامل الإنسان مع نفس القضية وفقا للواقع وتطور الحياة حيث أخذ الرق في التلاشي بفعل تطور المفهوم الإنساني في مجال الحقوق الإنسانية . كان الرق مقبولا حين كان ضمن المنظومة الاقتصادية والاجتماعية ، لكن حين تحول إلى تجارة عالمية بدأ الإنسان بمحاربته منذ عام 1885 (مؤتمر برلين) إلى أن ألغاه دوليا ، وفرض تحريم الرق بل وتجريم من يتعامل به على العالم أجمع ، بما في ذلك دول العالم الإسلامي . وبذلك تفوق الحس والعقل الإنساني على النص الديني ، وكان لا بد أن يحدث ذلك لأن الديناميكي : عـقل الإنسان ، لا بد أن يتجاوز الاستاتيكي (الجامد) : النص الديني . وهذا ما حدث، حيث

توقفت جميع الأحكام الدينية الخاصة بالرق ، حتى في الدول التي تدعي أن القرآن دستورها ، وإن كان ذلك قد تم بالإكراه وتحت تهديد الدول الغربية التي تجاوزت ثقافتها الإنسانية أحكام الدين بشكل عام .

التجربة الإنسانية تثبت أن علاقة الدين بالإنسان جيدة على المستوى الروحي حيث يستمد الإنسان طاقة روحية محددة عند ممارسته للتعبد في أي لحظة تأمل أو خلوة مكانية . لكن على مستوى التعامل الحياتي لم يستطع النص الديني أن يملأ الواقع ويتوافق معه بسبب اتساع مجالات الحياة ، بل لا يوجد ما هو أكثر اتساعا من مجال حقوق الإنسان . وهنا لا يمكن اتهام النص الديني الإسلامي وحده ، إذ تتماثل الأديان في موقفها المؤيد للرق والاستعباد مما يضفي قرينة جديدة على أن الأديان السماوية لا تتجاوز الواقع ، بل تعبر عنه . ولا حجة لمن يدعي أن موضوع حقوق الإنسان من " اللا مفكر فيه " ، بمعنى أنه كموضوع إنساني يقع خارج السياق العام للفكر وقت نزلت فيه هذه الأديان ، لأنه يفترض أن الأديان لا تتوقف عند لحظة وجودها بل تتعدى تلك اللحظة إلى المستقبل ، ومن ثم يعد تجاهل الدين لقضية حقوق الإنسان قصور فكري كبير لا يمكن تبريره إلا ارتباط النص بالواقع الذي ظهر فيه .

المحور الأساسي لموضوع حقوق الإنسان التوحد والتساوي بين كل إنسان وأخيه الإنسان ، وبالتالي رفض كل ثنائية يمكن أن تحدث تمييزا بين بني الإنسان حتى ولو كان ذلك لسبب ديني . خلافا لذلك يقوم الدين على التمييز بين بني الإنسان ، لأن جوهر الدين ذاته يقوم على ثنائية الإيمان والكفر ، ذلك أن الدين إنما أرسل لإقناع الناس أو إكراههم (والإكراه هو الغالب) لترك الكفر والإيمان بالإله الواحد ، وبالتالي يتحول الناس إلى صنفين : صنف في صف الإيمان ، وصنف في صف الكفر ، ودائما أبدا صنف الكافر هو الغالب عدديا ، لأنه ليس من السهل على الناس أن تغير معتقداتها الدينية التي توارثتها جيل عن جيل .

الدين الإسلامي ليس استثناء من هذه القاعدة العامة حيث التمييز بين المؤمن والكافر اتساقا مع العقيدة ، والتمييز بين المرأة والرجل والحر والعبد اتساقا مع الوضع الاجتماعي السائد . وبذلك يكون الدين الإسلامي متناسق مع ذاته ، ولو جاء بالمساواة لفقد المصداقية لدى العرب التي جاراها الدين في كثير من أحكامه . وأما التمييز على أساس الإيمان فأمر لازم حتى يعرف الاعداء من الأتباع ، وهو شأن كل دين ومعتقد حتى ولو كان إنسانيا مثل الماركسية والليبرالية . ومن ثم ما كان للدين الإسلامي أن يجعل قضية حقوق الإنسان من موضوعاته ، كما لم يكن الموضوع ذاته محط اهتمام

الفقهاء في كتاباتهم سواء كتب التفسير أو الحديث أو الفقه ، وهو أمر لازم الفقهاء المتقدمين والمتأخرين سواء بسواء ، وهذا يفسر إنعدام وجود ولو كتاب واحد في الحريات مثلا ، مقابل ما كتب حول الرق وأحكامه أو أحكام أهل الذمة وكيفية التمييز بينهم وبين المسلمين . ونظرا لتلازم صفتي القداسة والثوابت للنص الديني كما أسلفنا في الأحاديث السابقة ، لم يتمكن المسلمون المحدثون مناقشة هذا الموضوع برغم أهميته ، فضلا عن معارضة أحكام الدين له ، وبالتالي ، خلت جميع ما يسمى بالمؤلفات الإسلامية الحديثة عن مناقشة هذا الموضوع أيضا ، بل ولم تتم مناقشته " إسلاميا " إلا بعد اعتبار النظم السياسية الغربية لقضايا حقوق الإنسان من أوجب واجبات كل نظام سياسي معاصر ، الأمر الذي أجبر الفكر الديني على الخوض في الموضوع ، بل والادعاء بكل صفاقة أسبقية الدين الإسلامي في تقرير حقوق الإنسان وضماناتها **!!** دون أن يهتم أحد بضرورة الموائمة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام 1948 .

لماذا لم يعتبر النص الديني " حقوق الإنسان " قضية محورية ؟ لأن الإنسان بصفته الذاتية ليس محل اهتمام في الفكر الاجتماعي المتخلف آنذاك . وحين جاء النص الديني مقررا لواقع ذلك العصر أخذه بكلياته والتي منها أن " الإنسان " هو الرجل البالغ الحر في المقام الأول ، و هو محل الاهتمام لأنه سيكون المدافع عن الدين فيما لو تحول ودخل فيه ، في حين أن المرأة والطفل والعبد لا يعتمد عليهم في ذلك . ولا خلاف أن النص الديني قد تبنى في أحكامه الرؤية الاجتماعية القبلية لقريش في المقام الأول ، حيث يسود التمايز الاجتماعي بدليل أن مجتمع المدينة الإسلامي في روحه وتشريعاته لم يشهد ارتقاء المكانة الاجتماعية لمن كانوا عبيدا مثل بلال الحبشي مؤذن النبي (ص) ، والذي رفض طلبه بالزواج من إحدى الحرائر ، لولا ضغط من النبي(ص) ، ومع ذلك لم يتم الزواج لأن بلالا لبى نداء الجهاد وكذلك الأمر في زواج زينب من زيد ، كذلك يشهد الحكم الديني بتفضيل الذكر على الانثى في الإرث على صحة الفرضية باتساق الأحكام الدينية مع التمييز الاجتماعي القبلي القائم على الجنس والمكانة الاجتماعية : ذكر وأنثى ، حر وعبد ، بالغ وطفل .

من الطبيعي جدا أن لا يبحث النص الديني في قضايا حقوق الإنسان ، لأن في ذلك ضرر سيلحق بالأمة المؤمنة الصغيرة قليلة العدد ، ضعيفة العدة ، وهي تصارع من أجل البقاء في خضم مجاميع بشرية ودينية تفوقها علما وقوة ، وهذا يفسر تمييز المسلمين عن غيرهم في وثيقة المدينة التي دونها النبي (ص) حال وصوله المدينة . إذا

لو تساوى الجميع بغض النظر عن دينهم لتـغلب عليهم أهل الكتاب من اليهود ، فضلا عن أن الإقرار بمبدأ المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات يخالف جوهر الديانة الناشئة الخاصة بمجموعة من المؤمنين بالدين الجديد الذي ميزهم عن غيرهم من أهل الجزيرة العربية . هل يمكن مثلا الإقرار بحق حرية العقيدة والدين الإسلامي الجديد يحاول أن يرسخ جذوره في تربة الشرك ، بل وهو يواجه ديانة ممتدة تاريخيا مثل اليهودية؟ إنه لعبث ما بعده عبث لو سمح لأتباع الديانات الأخرى أو الوثنيين ممارسة شعائرهم الدينية ، إذ ما الفائدة من إرسال النبي (ص) وبعثه بالدين الجديد ؟ إضافة إلى حقيقة أن جميع المجتمعات والإمبراطوريات القائمة كانت بعيدة كل البعد عن قضية حقوق الإنسان .

باختصار شديد لم يكن لحقوق الإنسان واقع ممارس لدى جميع الديانات والامبراطوريات والشعوب ، ومن ثم لا يغدو أمر غير طبيعي أن يتسق الدين الإسلامي مع هذا الواقع القائم ، بل لو أن النص الديني تضمن أحكاما بالحرية والمساواة والإخاء لأنكره الجميع ، لأنه جاء بغير ما هو مألوف ومتعارف عليه لدى الأمم . وقد يستحضر البعض موضوع الخمر وكيف تدرج النص الديني في النهي عنه حتى أمر باجتنابها ، واعـتقد أن هذا قياس مع الفارق . موضوع حقوق الإنسان موضوع عام في حين أن الخمر موضوع خاص ، فضلا عن أن قضية ليست مطروحة في الحياة سواء على مستوى الفكر أو الممارسة ، ومن العبث مخاطبة الناس فيما لا يعرفونه ولا يمارسونه . وبالتالي لا يمكن اللجوء إلى أسلوب التدرج في قضية حقوق الإنسان . لكن ، لماذا لم يجعله النص الديني ضمن ما هو قادم من الزمان ؟ لماذا توقف النص عند حدود الواقع ولم يتجاوزه إلى ما هو أبعد فيحدد للمؤمنين ما يجب عليهم عمله في هذا المجال في المستقبل . فموضوع أهل الذمة مثلا من الموضوعات المستقبلية ، وكذلك الفتوحات العسكرية ، وفتح مكة وما يجب فعله مع المشركين وكثير مما يقع خارج نطاق الحاضر إلى المستقبل . هنا المشكلة الحقيقية التي تواجه الفقهاء في مجال عجز النص الديني عن استيعاب المستقبل فيما يتعلق بالحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي . ولا مجال للمجادلة في أن النص الديني لم يحكم بشكل قاطع قضية الربا وبعض جوانب المواريث ، برغم كثرة الآيات حول الميراث الواردة في سورة النساء .

لذلك كان من المنطقي جدا أن يرتبك الفقهاء في قضية حقوق الإنسان لأنها ليست فقط قضية جديدة على الواقع الإنساني وتتعارض مع تاريخ طويل خال من هذه الحقوق ، بل ولتعارض الكثير من أحكام النص الديني القائمة على التمييز الديني والاجتماعي لحقوق الإنسان ، وما ترتب عليه من مفارقة الواقع للنص الديني ليفعل فعله (نقصد الواقع) في الحياة الإنسانية على النحو الذي يريده الإنسان وفقا لتطوره الإجتماعي والقانوني ، وليس وفقا لما يمليه ويفرضه النص الديني ، ومع تصادم الواقع مع النص الديني لا يعود هناك من مفر من أن يتجاوز الواقع الديناميكي ، النص الديني الاستاتيكي (الساكن) ، ويفارقه ، وأن يضطر الإنسان المسلم إلى الاستسلام للواقع بتـجاهل أحكام النص صمتا خشية الخروج عن الدين وما يترتب على ذلك من تأثيم ديني أو تكفير أو اتهام بالردة ، والتداعيات السلبية المصاحبة له مما هو مدون في كتب الفقه من أحكام الاستتابة أو القتل .

عصر العولمة هو عصر حقوق الإنسان على مستوى كوني ، بمعنى أن هذه الحقوق قد أصبحت (أو فرضت بالقوة) واجبة التحقيق في كل نظام سياسي بغض النظر عن الدين أو العادات والتقاليد، وأنه لا فكاك منها . وحتى قبل أن تحيطها هذه الهالة من الاهتمام العالمي بهدف الإلزام والفرض ، كانت الحضارة الغربية من خلال أنظمة السياسة الأوروبية قد قطعت شوطا كبيرا في اعتبار هذه الحقوق من " المقدسات " التي لا يجوز المساس بها ، وجعلت منها واقعا معاشا داخل مجتمعاتها العلمانية ، ليس فقط للجنس الأوروبي ، بل ولكل من يعيش في هذه المجتمعات بمن فيهم " المسلمون" أنفسهم . في تلك الفترة التي سبقت عصر العولمة لم تكن المنظومة الغربية " تتحرش " بالدول المسلمة في هذا المجال ، لكن تسارع وتيرة العولمة وتمادي هذه الدول في انتهاك حقوق الإنسان داخل مجتمعاتها ، وضع النص الديني في موضع المواجهة مع الحضارة الغربية في مجال حقوق الإنسان ، وبسبب ترسخ لا تاريخية النص الديني وقداسته وثباته كان لا بد أن يحدث الافتراق بين واقع المسلمين الذين أخذوا يمارسون معظم هذه الحقوق وينصون عليها في دساتيرهم وقوانينهم النص الديني الثابت والمستخدم ضمن الفكر الديني ، ولا مجال للمكابرة أن النص الديني قد وقف جامدا أمام الواقع الحي .

مواقع المفارقة بين الواقع والنص الديني كثيرة ، وهي تتمحور في المقام الأول حول ظاهرة الثنائية في النص الديني : المؤمن / الكافر ، الرجل / المرأة ، الحر / العبد ، الحاكم / المحكـوم ، القـداسة / اللا قداسة .

المؤمن / الكافر : اقتضى التمييز الديني الحاد بين المؤمن والكافر ترتب مجموعة من التداعيات العقائدية - الأيديولوجية والحقوقية أيضا . وبموجب هذا التمييز وضع غير المسلم (أهل الكتاب من النصار واليهود والمجوس * ، يعدون كفارا بموجب النص القرآني) في مرتبة أدنى من المسلم دينيا واجتماعيا وحقوقيا إذا كان من أهل الذمة ، بمعنى حين يصبح في ذمة المسلمين وعهدهم . أما خارج نطاق دار الإسلام ، فلا يوجد سوى الدعوة أو القتال أو العهد مدة محددة من السنين لا تزيد عن العشر قياسا على صلح الحديبية . وأما ما يخص المشركين فلا يوجد سوى القتل إن هم رفضوا الدخول في أحد الأديان السماوية . فالمشرك لا حق له في الحياة خلافا للكافر . بمعنى أن الشرك مبيح للقتل والكفر ليس كذلك في ذاتيهما . بسبب هذه الرؤية التمييزية الصارمة القائمة على الدين ، أصبح لكل من المؤمن والكافر حقوق وواجبات تتعلق بالمركز الديني ، وحيث يقع غير المؤمن في مرتبة أدنى من المؤمن سواء في الموقع الاجتماعي حيث لا زواج ولا توارث بين المؤمنين والكافرين ، وحقوقيا حين لا يحق لغير المؤمن تسلم مناصب معينة كالقضاء وقيادة الجيش وكل ما فيه سلطة على المسلمين من إمارة على الخراج أو إدارة البلاد .

التطور الحاصل في بنية الدولة المعاصرة القائمة على الجنسية ألغى التمايز السابق بتوحيد المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين ، وإبعاد غير المواطنين حتى ولو كانوا مسلمين ، الأمر الذي ألغى مفهوم " الأمة الإسلامية " كلية من التداول الواقعي ، وكذلك البنية التحتية ، التي يقوم عليها البناء الفوقي (الفكري) للنص الديني في مجال التفرقة بين الناس : (مسلم / غير مسلم ، مؤمن / كافر ، أهل الذمة ، الحر / العبد ، الرجل / المرأة) . بتعبير آخر وأدت نظرية المواطنة كل مضامين النص الديني وأحكامه ، بل والأساس الفلسفي المستخدم لتصنيف المجتمع ، لقد أزالت الدولة القومية كل أسس النص الديني في مجال حقوق الإنسان ، الأمر الذي ترتب عليه عجز النص عن مجاراة الواقع فتوقفت أحكامه عن السريان في حياة المسلمين .

*** اعتبر الرسول (ص) المجوس من أهل الكتاب في أحاديثه النبوية باعتبار أن لهم كتاب ! وهذا وضع عجيب لأن المجوس يعبدون النار وينكحون المحارم .**

وبسبب الفكرة الخاطئة حول القداسة والثباتية وإطلاقية النص ، لم يتمكن الفقهاء من تقديم " البديل الإسلامي" في مجال حقوق الإنسان ، المقنع والمقبول إنسانيا ، ولأنهم أصروا على رفض تاريخية النص الديني ، أرغم الواقع النص على التوقف والجمود . وقبل الجميع ذلك عمليا من خلال ما يسميه المستشرق البريطاني هاملتون جب " الإجماع الصامت " . وبذلك تم قبول نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع شيء من التحفظ عليه ، وفي الوقت ذاته تم تجاهل أحكام النص الديني بشكل عام. لقد أرغم العالم الغربي (دار الكفر) حكام المسلمين (دار الإسلام) على إلغاء الرق من التعامل الحياتي منذ الخمسينات للقرن العشرين ، في وقت كانت فيه أوروبا قد سبقت المسلمين إلى تحرير الرقيق بأكثر من قرنين من الزمان . ومع ذلك ظلت فكرة إباحة الرق مستمرة على المستوى النظري وإلى هذه اللحظة ، إذ لا يستطيع أحد إعلان تحريم الرق ، بل أن مجرد الإعلان شفاهة أو كتابة عن عجز النص الديني عن تحرير الإنسان يعد ردة في الدين تستوجب التكفير والقتل .

كذلك لا يزال الفقهاء إلى هذه اللحظة غير متسقين مع جميع بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، لقد جاء موقفهم منه كردة فعل ، وليس قبولا كما هو حال لبقية أهل الأرض ، فأنكره معظمهم لتعارض أسسه الفكرية مع أسس النص الديني من حيث المبدأ ، ثم الاختلاف في التفصيلات ، وبذلك تتقارب طيوف الرفض الإسلامي لهذا الإعلان العالمي العظيم ، سواء منها المتطرف أو حتى المعتدل ، لكن الرفض المبدأي هو العامل المشترك . لكن والحق يقال أن هؤلاء الرافضون منسجمون تماما مع ماورد في النص الديني ، لأن هذا النص في جوهره غير إنساني بمعنى أنه لا يعطي اهتماما للإنسان ذاته كإنسان ، أو ما يمكن أن نسميه " الذات الإنسانية " بعيدة كل البعد عن التمايز الديني أو الجنسي البيولوجي . الرجل الحر في النص الديني ليس هو " الرجل " العبد ، وليس " المرأة " وليس هو الذمي أو الكافر أو المشرك ، لكل مجاله الديني الخاص به ، ومن ثم يترتب لكل مجال حقوقه وواجباته الخاصة به ، ولا مجال للخلط بين الحقوق باعتبارها حقا واحدا أو أن للجميع حقوقا متساوية . المساواة في الحقوق الإنسانية تجديف وكفر بموجب النص الديني ، في حين أن مبدأ المساواة يعد من أسس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

إيراد الأمثلة الواقعية يساعدنا كثيرا على فهم ما سبق وفقا للتالي :

1. **العقوبات الجسدية :** باستثناء السعودية والإمارات وباكستان ، رفضت جميع الأنظمة السياسية المسلمة هذه العقوبات والبعض اعتبرها وحشية (المذكرة التفسيرية لدستور الكويت) ، بل وحتى الأنظمة التي تقوم بتطبيقها تخجل من تصويرها وتحرص على أن لا يراها العالم المتحضر . ولو كانت مؤمنة حقا بعدالتها كعقوبة لما خجلت من التصريح بها . النص الديني لا يزال على حاله في ضرورة تطبيق العقوبات الجسدية بحق بعض الجرائم ، وجاء الفقهاء وجعلوا من العقوبة الجسدية (التعزير) أساسا لكل الجنايات غير المقررة بحدود ، اللهم إلا إذا كانت هناك تعويضات مادية (الدية) . من غرائب التناقض في النص الديني أن عدم النص على تقييد الحرية (الحبس) كعقاب (وهو مفهوم تقدمي على المستوى الإنساني) ، قد تم نقضه بمفهوم متخلف على المستوى الإنساني ، ألا وهو العقاب الجسدي . ولا شك أن هذا التناقض يمكن استيعابه من خلال المرجعية الاجتماعية للمجتمع القبلي حيث تتعارض قيمة حرية " الرجل الحر " (البدوي) على المستوى الاجتماعي ، مع مفهوم السجن أو حتى الحبس ، فضلا عن انعدام وجود السلطة السياسية المؤسسية اللازمة لتطبيق هذه العقوبة وما تحتاجه من نظام قضائي واضح وجهاز بوليسي تنظيمي . لكن هذا لا يمنع من التعرض لهذا التناقض الذي لو قيض له ظرفا حضاريا آنذاك لتم معالجة العقوبات بصورة أفضل ، دون إنكار أن درجة العقوبات الجسدية القاسية لم تكن كذلك في ذلك الوقت في أذهان البدو . إذ كيف تردع السراق في ظل شرعية مفهوم الغزو وعقلية الغنيمة ؟ فضلا عن حقيقة أن الوازع الديني الناهي عن هذا الفعل السيء غير مترسخ في النفوس بعد . ألا ترى البدو قد دخلوا في دين الله أفواجا بعد فتح مكة بحد السيف ، ثم ارتدوا بمجرد وفاة النبي (ص) **؟!** في ظل هذه العقلية لا مجال للين أو التهاون ، فكانت العقوبات الجسدية الرادعة في حينها مناسبة ، خاصة وأنها متسقة مع ظروف الواقع ، بمعنى وجود " تقبل " إنساني عالمي لمثل هذه العقوبات التي تمارسها جميع المجتمعات .

لكن السؤال : لماذا توقف النص الديني عند تلك الحدود ولم يتطور الحس الإنساني حضاريا ، كما فعل مع الخمر مثلا ؟ هل لذلك علاقة بالعبادة ؟ فالصلاة والخمر لا

تتناسبان بسبب السكر لأن السكران قد يقول في القراءة التعبدية مالا يعلم فتفسد الصلاة ، وليس الأمر كذلك مع العقوبات الجسدية ؟ أم لأن عقل البدوي وثقافة البداوة لا تتصور عقوبات غير مادية ؟ أم لأن هذه العقوبات هي السبيل الوحيد لإقرار الأمن وفقا للمفهوم الديني ؟ أيا كانت الأسباب تظل حقيقة عجز النص عن مجاراة الواقع قائمة . كما تظل حقيقة تجاوز الواقع للنص أيضا قائمة ، وهو ما اضطر المسلمين إلى التعامل واقعيا - وإن رفضوا إعلان ذلك - مع مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بشيء من التحفظ ، الأمر الذي دفع في النهاية إلى مفارقة الواقع للنص الديني في مجال العقوبات الجسدية التي تم إهمالها تماما باعتبارها خروجا على سياق التحضر العالمي الذي أقر حقوق الإنسان بصيغة عالمية ، وفرضها على الجميع .

الواقع القائم الآن أن جميع الدول التي تدين بدين الإسلام لا تجرؤ على وضع قانون يتضمن عقوبات جسدية كما وردت في النص الديني حتى لو أرادت ذلك نظرا للتداعيات السلبية المؤكد حدوثها على المستوى العالمي ، بل أن وجود مثل هذا القانون في أي بلد يخرج النظام والمجتمع من نظار التحضر الذي يتعامل به العالم أجمع . الأسوء من ذلك كله رفض المجتمعات العربية لهذه العقوبات الجسدية دون أي إحساس بالأثم الديني كما يفترض ، بل أن الفقهاء نادرا ما دعوا إلى تطبيق هذه العقوبات لعلمهم أن الواقع قد تجاوزها بفعل تطور الحياة المدنية ، بل وحتى قبل شيوع مسألة حقوق الإنسان . مامن دولة نالت استقلالها بعد الحرب العظمى II تبنت قانون الجزاء الإسلامي ، أو حتى فكرت بالاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية ، برغم وجود المؤسسات الدينية الكبرى مثل الأزهر وغيرها ! لقد وعت شعوب وأنظمة هذه الدول حقيقة عدم تلائم أحكام النص الديني مع الواقع الجنائي وعقوباته الحديثة .

وبرغم النشاط المحموم والتواجد المهيمن للتيار الديني بجماعاته ومؤسساته وأمواله المليارية ، وعلاقاته السياسية المشبوهه ، لم يستطع هذا التيار أن يفرض القانون الديني للعقوبات . والحالة اليتيمة في مصر حين تقدم هذا التيار بمشروع قانون الجزاء الإسلامي إلى مجلس الشعب المصري ، وأدت في حينها بالرفض ، ثم استعارة أحد نواب التيار الديني في البرلمان الكويتي وفشل في فرضه على المجتمع الكويتي ، ولايزال يحاول .

2 . حريـة الضمير : من الحريات التي لم يعرفها النص الديني قديما ، ولا الفكر الديني حديثا ، بل هي غريبة على أسماع الفقهاء . هذه الحرية التي أكدتها لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة عام 1993 ، وذلك حين قررت (حق كل فرد في أن تكون له اعتراضات ضميرية على الخدمة العسكرية كممارسة مشروعه لحق حرية الفكر والضمير والدين) . والخدمة العسكرية في المجتمع الإسلامي معادلة للجهاد الذي يعلنه الخليفة ، وهو في أحيان فرض كفاية ، بمعنى إذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر ، وهو فرض عين ، بمعنى إلزام كل مسلم ومسلمة حر وعبد القيام به حين يحتل العدو الكافر بلدا مسلما . ومما هو مقرر أن مجرد إعلان رفض فكرة الجهاد يعني رفض ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وباختصار شديد : الكفر أو الردة في الدين الموجبة للقتل . هذه الحرية أو هذا الحق الناتج عن تطور الحياة المدنية دليل على حيوية وتفاعل العقل الإنساني مع الواقع ، وحيث أنه حق تبنته الأمم المتحدة بعد أكثر من أربعين عاما على إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) ، باعتباره حق جديد يجب إلزام الدول الأعضاء في المنظمة الدولية بتطبيقه ، خاصة في مجال الخدمة العسكرية ، وقد كان هذا " الحق " سبب توتر العلاقة السياسية بين تركيا والاتحاد الأوروبي ، حين رفض كثير من الاتراك الخدمة العسكرية .

النص الديني تجاهل هذا الحق تجاهلا تاما رغم الادعاء الفارغ للبيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام (لا يوجد تاريخ صدور) في ديباجته**[[** شرع الإسلام **-** منذ أربعة عشر قرنا **-"** حقوق الإنسان**"** في شمول وعمق ، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها ... **]] !!** ، وهذا التجاهل دليل قاطع على تاريخية النص الديني حيث خلا النص من هذا الحق ، حيث " جهل " الواقع القبلي لمجتمع قريش ومن حولها من الأعراب وجود هذا الحق . وبذلك جاء النص الديني متماهيا مع الواقع . وحين " عرف " الواقع هذا الحق ، لم يتمكن النص من مجاراته ، وبذلك فارق الواقع النص . ويتضح من الواقع الحالي أن هذا الحق لا يزال غير معروف أو غير متعامل به في الدول الإسلامية، خاصة مع زوال فكرة الجهاد ذاتها مع قيام الدولة القومية المعاصرة .

إن " سقوط " هذا الحق من شمولية النص الديني ، يعني فيما يعنيه إنسانية " حقوق الإنسان " .

3 . حرية الاعتقاد : رغم إمكانية الاحتجاج بما ورد في النص الديني من آيات تدل على هذا الحق مثل (لكم دينكم ولي ديني) و (من شاء منكم أن فليكفر ومن شاء منكم فليؤمن) و (لا إكراه في الدين) ، إلا أن حديث (من بدل دينه فاقتلوه) وتجاوزه للنص القرآني وتثبيته بالتطبيق النبوي وتضمينه كتب الفقه من خلال أحكام الردة ، بين بشكل قاطع مقولة الشافعي أن السنة قاضية على القرآن ، وأن لا هيكلية لأحكام الدين بدون السنة . و يحلو له تجاوز الحديث النبوي بالإحالة إلى النص القرآني للدلالة على حرية الاعتقاد ، وقد فعلت ذلك شخصيا في أكثر من مقال ، لكن أجد نفسي الآن وقد أعدت النظر في هذه النصوص القرآنية أن ذلك وهم ما بعده وهم ، أعني الرأي بإن النص القرآني قد اعترف بهذه الحرية بسبب أسباب النزول .

ماذا تعني حرية الاعتقاد ؟ إذا تمكنا من التمييز بين الدين Religion والعقيدة believe ، فإن حرية العقيدة أشمل من حرية الدين ، حيث يمكن أن تكون العقيدة من خارج نطاق الأديان المنزلة ، كالبوذية والطاوية والهندوسية وعبدة الحيوانات في بعض نواحي الهند مثلا ، في حين أن الدين الإسلامي لا يعترف سوى بالديانتين اليهودية والمسيحية ، مع تناقض واضح بقبول المجوسية التي زالت اليوم ، حيث اعتبر النبي (ص) المجوس ضمن أهل الكتاب ، وهي مفارقة عجيبة ، لأن المجوسية ليست ديانة سماوية كما هو معلوم حتى وإن كانت لهم شبهة كتاب دين .

تواجه حرية الاعتقاد المتعلقة بالنص الديني إشكاليتان ، الأولى : محدودية النص بالدين ذاته ، وليس بالمعتقد الديني الذي يختلقه العقل الإنساني وفقا لمعاييره الخاصة ، والثانية : أن المشكلة ذات طريق واحد مسدود ONE WAY . بالنسبة للإشكالية الأولى ، يتعامل النص الديني مع الديانات السماوية القائمة (اليهودية والمسيحية والمجوسية) ، باعتبارها ديانات مخالفة لصحيح الدين الإسلامي ، ومن ثم فإن الداخلين فيها هم كفرة لإيمانهم بأديان محرفة ، ولرفضهم تغيير ديانتهم للإيمان بالإسلام (ومن يرض غير الإسلام دينا فلن يتقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين) . ومن ثم لا يحق لمن لا ينتمي إلى هذه الديانات ، حق " حرية العقيدة " ، إذ ليس أمام اتباعها سوى القتل لأنهم مشركين أو ملحدين ، فالشرك والإلحاد بذاته مبيح للقتل . وبذلك لا يتحدث النص الديني عن حرية العقيدة إلا في إطار ربطها بدين سماوي محدد ، دون تجاهل لحقيقة أن أهل هذه الأديان ليسوا متساوين في الحقوق والواجبات مع أهل الإسلام ، بل لهم صفة محددة داخل المجتمع الإسلامي باعتبارهم أهل ذمة أو أهل كتاب ، وأعداء يجب مقاتلتهم لإخضاعهم لحكم الإسلام . وبما يترتب على وجودهم داخل دار الإسلام

أن يكونوا في مرتبة أدنى اجتماعيا ، من جهة أن لا يتولوا أي منصب يتحكمون من خلاله بالمسلمين ، كما لا يحق لهم أن يكونوا قضاة أو قادة جيوش أو وزراء . فضلا عن ضرورة شروط محددة لكيفية ممارسة دينهم حيث لا يحق لهم بناء كنائس جديدة أو إعادة إعمار ما تهدم منها أو رفع الصليب عليها أو التبشير بها ، مما هو مشهور في كتب أحكام أهل الذمة . كل هذه التمايزات قد تم ألغاؤها في ظل الدولة القومية ، وتجاوزها الواقع ، لكنها ظلت كما هي في كتب الفقه التي لا تزال تدرس في كليات الشريعة في البلاد الإسلامية .

الإشكالية الثانية ، تتمثل في الفكر الديني ، حيث فهم الفقهاء والمفسرون هذه الآيات بإنها تختص بالدخول في دين الإسلام فقط ، حيث أن مقصود الدين هو الدين الإسلامي فقط لا غير ، ومن ثم اعتبرت حرية العقيدة مقيدة ومحددة . بمعنى أن من حق كل إنسان أن يبدل دينه بالدخول في الإسلام ، لكنه لا يعني بأي حال من الاعتراف بحق الخروج منه ، حيث يعتبر كل من يخرج من الدين الإسلامي مرتدا جزاءه القتل ، دون أن يهتم الفقهاء بمدى معارضة هذا الفهم الأحادي لحرية العقيدة كحق من حقوق الإنسان . ولا يمكن لأي فقيه معاصر أن يقبل مفهوم حرية العقيدة وفقا لإطلاقية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، على حساب التفسير الديني الأحادي الذي يتبناه كل الفقهاء ، والمبني على الحديث النبوي " من بدل دينه فاقتلوه " .

وفقا لما سبق لا يعترف النص الديني بحق الإنسان في اعتناق أي عقيدة كالبوذية والهندوسية، بل بحقه في تبني دينا سماويا محددا ودون أن يكون قد دخل في الإسلام ، ومن ثم يمكن القول أن لا وجود لحق حرية العقيدة في النص الديني . خلافا لهذا التصور جاء الواقع المعاصر متعارضا مع هذه الرؤية الدينية . ومنذ لحظة تدوين الدساتير ووضع قوانين الدولة القومية المعاصرة تم تجاهل ذلك التأويل الديني لحرية المعتقد ، وتبني المفهوم المعاصر الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، نظرا لتعارض التأويل الديني مع الواقع المعاصر لمفهوم الحرية الدينية ، وبذلك فارق واقع المسلمين النص الديني ، وتجاهل المسلمون أحكام النص ، بل وتعايشوا مع كل العقائد اللادينية المقاربة للوثنية باعتبارها تراثا دينيا يجب احترامه وحفظه .

ظل الفقهاء المسلمون على تصوراتهم الخاطئة القديمة وغير المتناسبة مع الواقع ، مما استدعى تطور الوعي الإنساني في قضية حرية العقيدة أو الحرية الدينية بما يتجاوز النص الديني، بل ويلغيه من التعامل الإنساني ، مستدعيا مفاهيم العصر الأكثر إنسانية من مضامين وأحكام النص ذاته .

4 . الحريات الفكرية : من الحرية المحدثة التي لم يعرفها النص الديني إذا وضعنا جانبا شنشنـات الفقهاء حول دعوة الدين الإسلامي للتفكر كما ورد في بعض الآيات ، ذلك أن " حرية " التفكر هذه مشروطة ومقيدة بالتفكير في صنع الله من بديع السماوات والأرض وما خلق فيها من ظواهر ومخلوقات تدل على عظمة الله سبحانه . هو تفكر روحاني يستهدف تطويع العقل وإخضاعه للذات الآلهية ، بل أن التفكر في ذات الله محرم (لا تفكروا في ذات الله كي لا تظلوا ـ حديث شريف) ، لأن التفكير في ذات الله سيؤدي إلى سؤال إلحادي : من خلق الخالق ؟ وإذا نظرنا إلى مسألة التفكر في نطاق البيئة الصحراوية حيث محدودية التفكير في موضوعات الحياة المحدودة حيث لا علم ولا حضارة ، باعتبار أن العرب آنذاك أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب وتعتمد الثقافة الشفهية ، وفي مجال وحيد : الشعر ، سنجد أن مسألة التفكر لا علاقة لها بحرية الفكر التي نعرفها اليوم وتمارس من خلال حريتي الرأي والتعبير والضمير .

من جانب آخر يمثل " التفكر " مرحلة متقدمة على " التفكير " حيث تخلو عملية التفكر من الممارسة ، إنها عملية تجريدية منفصلة عن الواقع في حين أن عملية التفكير لا تتم إلا في الواقع . التفكر في خلق الله لا يؤدي إلا إلى الاعتراف بعظمة الخالق ولا شيء غير ذلك . وبرغم أهمية العملية للنفس الإنسانية على المستوى الروحي ، إلا أنها غير ذات فائدة في مجال الحريات الفكرية: الرأي والتعبير ، حيث أن تجربة التفكر في الخلق فردية أو أحادية التوجه لا علاقة لها بالآخرين ، وغير ذات انغماس بمشاكل الحياة ، ومواجهة السلطة بمختلف مسمياتها ، إن لم تشجع السلطة هذا النوع من حرية التفكر الذي لا يفضح الواقع السيء ولا يواجهه . حرية التفكر حرية تسعى لمساندة الإيمان ، حرية غير مشاغبـة ، حرية لا انعتاق فيها من استبداد السلطة السياسية ، حرية لا تفيد الواقع المعاش في شيء على مستوى الممارسة الفكرية الإنسانية . حرية ذات نهاية محددة ، بل إنها تكاد تنتفي مع وجود الإيمان ، حيث التسليم لخالق الكون دون حاجة إلى العقل ، والحريات الفكرية خلاف هذا كله .

واقع حريتي الرأي والتعبير ، واقع مفارق للنص الديني ، لأنها حريات إنسانية لا علاقة لها بالدين ، لكن استبداد الفكر الديني يأبى إلا الادعاء بوجودهما من خلال قول لعمر بن الخطاب " لا خير فيكم إن لم تقولوها ، ولا خير فينا إن لم نسمع " ، ولا يعلم سوى الله مدى صحة حدوث ذلك، فضلا عن إنها عبارة غير موثقة تاريخا ، بل مجرد قول عابر ، خاصة عما عرف عن استبداد عمر بالمسلمين وتجسس عليهم بحجة تفقد أحوالهم ، كما لا تتضمن كتب الفقه أي شروحات لهذه الحريات ، في نفس الوقت الذي يتم التضييق فيه على هذه الحريات إذا ما مورست في مجال الدين ذاته أو ما يتعلق به من أنبياء وكتب مقدسة وصحابة وسيرة نبوية . هذه الموضوعات تقع خارج نطاق حرية الرأي والتعبير ، وبذلك فهي - إن وجدت - حرية مقيدة بقيود الدين الذي يدعي الفقهاء أنه مع هذه الحريات . ولا يزال الفكر الديني الإسلامي يمارس في هذا المجال نفس الدور الذي مارسه رجال الدين المسيحيون الكاثوليك ضد المفكرين الذين عارضوا بأفكارهم أفكار الكتاب المقدس والكنيسة في زمن العصور الوسطى . وكما كان رجال الكنيسة حينذاك يعتبرون كل الأفكار التقدمية هرطقة وكفرا يعاقبوا معتنقها بالحرق والقتل ، نجد اليوم بعد كل هذا التطور الهائل في مجال الحريات ، أن رجال الدين المسلمون يمارسون نفس الدور باتهام الذين يمارسون حرية الرأي والتعبير في نقد النص الديني والتاريخ الإسلامي " المقدس " ، بالردة الموجبة للقتل أو السجن أو التحريض عليهم في المساجد وتأليب العوام الجهلة ضدهم ، دع عنك دعاوى المحاكم والأحكام الظالمة .

لا أحد في العالم المتحضر اليوم يستمع إلى الادعاء الفارغ بإن الحرية الفكرية تجد ضمانات لها في النص الديني ، ولذلك تجاوزت ممارسة الحريات هذا الادعاء ، وهذا الهذر حول حقوق الإنسان في الإسلام . وليس أدل على ذلك من حال المسلمين الذين لولا فضل الغرب ودوره في تصدير هذه الحريات ونشرها في العالم الإسلامي ، لما عرفوا هذه الحريات وما مارسوها . لكن حال دون انتشارها وفعاليتها القوانين المقيدة للحريات باسم الدين ، ولهذا لم تتطور الحريات الفكرية في العالم الإسلامي ، ولن تتطور مادام الفكر يرسف في أغلال الدين .

الدساتير العربية بدورها و التي نصت على هذه الحريات دون ضمانات لم تستطع أن تستمد أي مشروعية دينية لهذه الحريات ، بل اعتمدت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حتى تبدو للآخرين وكأنها داخل الحضارة الغربية ، والمسلمون اليوم يمارسون هذه الحريات عبر مختلف وسائل الإعلام وفقال للمفاهيم الغربية ، ولم يسأل أحد عن النص مطلقا ، بل أن هذه الوسائل ومعها المسلم يسعيان جميعا للتخلص من القيد الديني للحريات الفكرية ، ويدفعون ثمن ذلك اتهاما بالردة والتكفير ومواجهة الدعاوى القضائية وأحكام الغرامات والسجن ، بل والاغتيال والتشريد في فيافي الغربة في الخارج والاغتراب في الداخل .

الحديث الخامس

حديث القانون

برغم أن القانون كان معروفا لدى الرومان منذ القرن الرابع الميلادي على الأقل ، وهو الفضل الذي يدين به العالم للرومان ، إلا أن العرب لم يعرفوا في حياتهم شيئا اسمه " القانون ". لقد نظموا حياتهم بناء على الأعراف والتقاليد المحفوظة شفاهة ، ولم يكن هناك قانون يحكمهم وينظم حياتهم ، وما كان لهم ذلك بسبب عدم وجود سلطة مركزية أو حكومة ، كما ساعد كونهم أمة أمية على عدم تدوين هذه الأعراف بحيث كان من الممكن أن تتحول إلى مدونات قانونية تساعد على تنظيم الحياة . وقد تماهى النص الديني مع الواقع القبلي لقريش وغيرها من القبائل فلم يتضمن أي إشارة إلى القانون ، دون تجاهل لحقيقة دعوة النص لإقامة العدل ، وملاحظة أن الفترة المكية والتي استمرت ثلاثة عشر عاما قد خلت تماما من فكرة القانون ، حيث تمحورت الآيات حول الدعوة للتوحيد ونبذ الشرك . وفي الآيات المدنية التي تلت تلك المرحلة كانت الأحكام تتنزل وفقا للحوادث أو كأحكام عامة ، وبذلك لم تتأسس البنية التحتية لقانون إسلامي سواء موحد أو متنوع وفقا للواقع القائم ، بل كان الخليفة أو القاضي يحكم وفقا لسعة إدراكه وفهمه للحكم الديني إذا كان منصوصا عليه أو يجتهد رأيه

كأقرب ما يكون إلى القرآن والسنة النبوية . ومع تعدد الأفهام تعددت الأحكام . وفي ظل " نظام " حكم (خليفي) لا يوجد نظام محدد لكيفية إقامته ، و لم يكن هناك اهتمام بقضية تنظيم السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية . وبذلك حكمت الامبراطورية الإسلامية لأكثر من ثلاثة عشر قرنا دون أي تعامل مع " قانون " ينظم السلطات وحياة الناس .

وإذا قبلنا ما روته كتب التاريخ من طلب أحد خلفاء بني العباس ، الإمام مالك ، فقيه مكة ، فرض كتابه " الموطأ " على الأمصار الإسلامية ، ومقابلة الإمام مالك ذلك بالرفض لأختلاف أحوال الناس ، فإن هذا دليل آخر يضاف إلى عدم ترسخ فكرة القانون في النص والفكر الديني. كذلك تشهد كتب الفقه على اختلاف أنواعها على عدم وجود أي تصور لفكرة القانون . ولا شك أن الأحكام الدينية الواردة في القرآن والسنة النبوية اعتبرت نوعا من " القوانين " - إن جاز التعبير - نظرا لأخذ الخلفاء والقضاة بها وتطبيقها على أهل الجنايات لكن كان يعتورها الكثير من المشكلات البنيوية والتي منها :

أولا : كانت تلك الأحكام قليلة ومحددة لا تفي بحاجة المجتمع الجديد الذي واجهه المسلمون بعد الفتوحات في بلاد تختلف الحياة فيها عن حياة مكة والمدينة ، ويكفي دليلا على ذلك وجود مدرسة الحديث في مكة ، ومدرسة الرأي في العراق .

ثانيا : عدم تدوين الأحكام الدينية في نصوص قانونية ثابتة وواضحة حتى يحتكم الناس إليها ، وقد كان ذلك في حكم المستحيل بسبب وجود عدد كبير من الجنايات التي دون حكم ديني قاطع الأمر الذي كان يتيح للقاضي مجالا واسعا لـ " الاجتهاد " حسب رأيه أو ما يوافق مذهبه .

ثالثا : الأحكام الدينية خلافا لفكرة القانون لا تسعى إلى العدل بالمفهوم الإنساني ، وهو مفهوم يعتمد المساواة ، وهو مالا يتوفر في الدين القائم على ثنائية المسلم / الكافر ، الحر / العبد ، الرجل / المرأة ... الخ .

رابعا : تنتج فكرة " التعزير " عند غياب النص ، سلطة تقديرية لدى القاضي ، الأمر الذي يحول دون تدوين الحكم بنص ثابت ، ومن ثم لا يتهيأ المجال لثبات وديمومة الأحكام واستقرارها .

خامسا : رفض فكرة القوانين الوضعية على أساس أن الله هوالمشرع (نظرية الحاكمية).

للإشكاليات سالفة الذكر انتفت فكرة القانون من النص الديني حيث التعارض بين الإلهي والبشري ، بسبب تباين الأحكام وعدم اكتمالها فيما يخص الإرث والجنايات . يضاف إلى ذلك أن كثيرا من هذه الأحكام لا تتعدى ما تعارف عليه العرب في حياتهم قبل الإسلام ، وهي حياة تختلف كل الاختلاف عن حياة البلاد المفتوحة ، فما بالك اليوم حيث نعيش واقعا مغايرا تماما لذلك العصر . القانون يقتضي وجود الدولة التي لا يتعامل معها النص الديني ، والدولة تعني مجالا جغرافيا محددا ، ومواطنين من نوع محدد مرتبطين بالدولة ، مقابل فكرة الأممية التي يدعو إليها النص الديني . القانون أداة تقنية من تقنيات تنظيم المجتمع (موسوعة السياسة ـ مجلد **4** ، ص **726 - 727**) ، ومن ثم فهي تقنية بشرية في المقام الأول .وحيث أن النص ثابت ، والواقع متحرك ، إضافة إلى خلو النص من فكرة القانون ذاتها ، مقابل استحالة العيش في مجتمع أو دولة بلا قانون مكتوب ، إذن كان لا بد أن يتجاوز الواقع النص ، ويوضع قانون لتنظيم الحياة من جانب ، مقابل توقف الأحكام الدينية عن الفعل داخل المنظومة الاجتماعية من جانب آخر .

ما كان للإنسان أن يضع القانون لتنظيم حياته لو أنه وجد قانونا في الدين . هذه حقيقة يجب الاعتراف بها ، فضلا عن أن ما لديه من أحكام دينية ما عادت تفي بحاجات التطور الحاصل في الواقع ، الأمر الذي دفعه لاستخدام عقله لـ " ابتداع " القانون النصي الذي يحكم الجميع دون تمييز بين الناس . هذا القانون الذي يستمد مشروعيته من إرادة الناس أنفسهم . ومما يثير السخرية أن الأحكام الدينية ما عاد بمقدورها فرض ذاتيتها الدينية ، الأمر الذي احتاج معه النص الديني إلى موافقة الناس (الإرادة العامة) لإقراره كقانون عن طريق التصويت وفقا لمبدأ الأغلبية ، وما استتبع ذلك من تجاوز للنص إذا لم يحصل على الأغلبية المطلوبة أو رفضته . وهذا الوضع لا يزال محل تجاهل لدى جميع الفقهاء وعامة المسلمين .

الواقع القائم أن الناس تضع لأنفسها قوانين لتنظيم حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، غير عابئة بالنص الديني ، وفي المقابل قابل الفقهاء هذا القانون الوضعي بالإجماع الصامت ما دامت " الدولة " ممثلة بولي الأمر ، هي مصدر التشريع ، خاصة بعد أن عجزوا عن تقديم المدونات القانونية اللازمة لبناء الدولة في بداية الأمر ، ثم تراكم العجز في مجاراة تطور الحياة . وإذا ما نظرنا إلى الدساتير وقوانين الجزاء والتجاري والمدني لوجدنا أنها وضعت دون مراجعة المرجعية الدينية . صحيح أن الدين كان أحد مصادر التشريع ، لكنه كان مصدر ثانوي لا يعول عليه كثيرا ، حيث كان واضعو القوانين ممن درس في فرنسا وإنجلترا ، وانشغلوا بصياغة دساتير وقوانين بلادهم بمرجعية غربية وفق المعايير المعاصرة للدولة القانونية ، آخذين بعين الاعتبار الواقع الذي يعيشونه فلم يفكروا في قانون عقوبات مستمد من النص الديني لأن الواقع ما عاد يتقبل قطع يد السارق ورجم الزاني المحصن ، مستبدلا عقوبة السجن بهما ، وكذلك الأمر مع القوانين الاقتصادية القائمة على ما يسمى بالبنوك الربوية وفقا للأسس الاقتصادية للفكر الغربي ، وكذلك الأمر في المجال التعليمي والثقافي ، بل أنهم حتى فصلوا القضاء الشرعي عن القضاء المدني ، وأخذ منهم عشرات السنوات لكي يعدلوا في قانون الأحوال الشخصية بما يتلائم وحاجات المجتمع فيما يتصل بوضع المرأة . وخلافا للنص الديني تم إلغاء التعزير وتحددت القوانين المقيدة القاضي ، وتحريم الرق ، وإلغاء التمييز بين المسلم وغير المسلم .

هذا التوجه لم يتوقف ، بل أخذ في التنامي مع تطور الواقع المتحرك بسن المزيد من القوانين ، في حين ظلت الأحكام الدينية متوقفة منذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، حتى بات من الصعب إعادة الساعة إلى الوراء برغم بعض المحاولات من هنا وهناك ، بل أن بعض الدول مثل تونس والعراق قامت بوضع قوانين تعزز مكانة المرأة بمنع تعدد الزوجات وتقييد الطلاق وبعض قضايا المواريث ، وأجازت التبني ، وسمحت للمرأة بالسفر دون محرم. وبرغم كل هذا التغيرات القانونية لا يزال النص الديني عاجزا عن التعامل مع فلسفة القانون ، ومسايرة الواقع .

الـحـديث السادس

حـديث الـديمقـراطيـة

نقيضا لسيادة الله تبنت جميع الدساتير العربية والإسلامية سيادة الأمة ، وفي قضية الديمقراطية حديث مفارقة قاطعة ، ذلك أن الواقع يقرر أن سيادة الأمة هي الأصل ، في حين أن النص الديني يدفع باتجاه أن الحكم للـه حتى وإن كان هناك سوء فهم في المعنى ، لكن اضطر الفقهاء ومعهم المسلمون إلى القبول بالواقع وعدم معارضة مصطلح سيادة الأمة مع قيام الدولة الدستورية . وبغض النظر عن حقيقة أن سيادة الأمة لا تحرم حلالا ولا تحل حراما ، إلا أنها تجاوزت النص الديني وتأويلاته المختلفة في مسألة الحكم الديني الذي انحسر في مواجهة الدولة القومية بسبب عدم تضمن النص الديني أي حكم يتعلق بنظام الحكم الذي أصبح من الموضوعات الخلافية بين المسلمين منذ لحظة وفاة النبي (ص) ، أو كما قال الشهرستاني من أن السيوف لم تسل على موضوع كما سلت على الخلافة . ولذلك سالت دماء المسلمين سواء من الصحابة أو غيرهم في موضوع الخلافة أكثر مما سالت في غيره بسبب التنازع على الحكم ، نظرا لانعدام النص الديني المنظم لكيفية تداول السلطة السياسية في المجتمع .

النص الديني لم يخرج من سياق الواقع حين تجاهل كيفية تداول السلطة ، ذلك أن الواقع السياسي لمجتمع الجزيرة العربية لم يكن يعرف معنى السلطة السياسية ، ولامجال للمقارنة بين سلطة شيخ القبيلة ومفهوم السلطة السياسية (الحكومة) التي تم تنظيمها مع قيام الدولة القومية . زعماء قريش كانوا " يحكمون " شؤون مجتمعهم في دار الندوة من خلال التشاور وهو ما ورد مدحه في السياق القرآني ، لكن لم يكن هناك " رئيس " يحكم . وما كان للنص القرآني أن " يبتدع " مفهوما للسلطة السياسية لم يرد في " واقع " مجتمع الجزيرة العربية ، إذ سيكون مثل هذا الموضوع شاذ على الاسماع ، غريبا على التعامل السلطوي . ألا ترى القبائل العربية ارتدت سياسيا بعد وفاة النبي (ص) ، رافضة " خلافة " أبي بكر عليهم ؟ وما كثرة الاغتيالات السياسية للصحابة - برغم مكانتهم الدينية كما يفترض - إلا دليل آخر على جهل المسلمين بكيفية التنظيم السياسي لقضية السلطة ، علما بإن مجتمع الجزيرة لم يكن يعرف معنى الاغتيال السياسي قبل الإسلام . كذلك أسلوب الحكم الوراثي الذي أخذه الأمويون من

الرومان واستمر عليه العباسيون حتى الوقت الحاضر ، من الأدلة القاطعة على خلو النص الديني من مفهوم السلطة السياسية .

في ظل هذا الغياب لمفهوم السلطة السياسية ، خلا النص الديني ـ بطبيعة الحال ـ من جميع الموضوعات المتعلقة بالسلطة السياسية مثل تداول السلطة وتوزيع السلطات وطبيعة عمل سلطة وحدودها وكيفية المراقبة والتوازن بينها وكل ما هو معروف اليوم عن الدولة الدستورية ، الأمر الذي اضطر الفقهاء معه إلى التفكير في الإطار ذاته ، ومن ثم تأخرت " الكتابات السياسية " أربعة قرون من الزمان حتى ظهر كتاب " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " للماوردي في القرن الخامس الهجري ، وما تبعه من كتب هزيلة فكريا في المجال السياسي المرتبط بالدين مثل " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية " لابن تيمية وغيرها من الكتب ذات الطابع السياسي ـ الديني التي لم يستفد منها المجتمع ولا حتى السلطة السياسية في تطوير المجتمع سياسيا وتنظيما .

جميع هذه الكتب وغيرها مما كتبه الفقهاء سايرت النص الديني بمفاهيمه البسيطة حول السلطة ، لكنها لم تستطع أن تقدم نظرية تقدمية على غرار الفكر الغربي حول السلطة السياسية وكيفية توزيعها في الدولة والمجتمع . ومن الواضح عند استعراض النص الديني أن الدين ذاته لم يكن معنيا بالاستبداد السياسي وكيفية التخلص منه سياسيا واجتماعيا ، بل يمكن القول وبيقين جازم أن الشأن السياسي لم يكن محل اهتمام النص الديني كما قلنا ، مسايرة للواقع القائم آنذاك حيث لم يعرف العرب مفهوم السلطة السياسية ولا الدولة ، ومن الملاحظ أن مصطلح الدولة لا وجود له لغويا في المعاجم العربية . أما الاحتجاج بقوله تعالى (وتلك الأيام نداولها بين الناس) ، فالمقصود به القوة المادية والتسلط وليس السلطة السياسية . التسلط بالمفهوم القبلي حيث تتسيد قبيلة معينة الوضع القائم ، وليس أدل على ذلك من تسمى الخلافة بأسماء مؤسسيها ، كالخلافة الأموية والخلافة العباسية ، و " دولة " بين بويه ، والدولة السامانية والأيوبية .. الخ ، مما هو معروف في تاريخ دار الإسلام . لقد حال التفكير الأممي للدين الإسلامي دون البحث في " الدولة " ذات الحيز الجغرافي المحدد .

علاقة النص الديني بالواقع السياسي ، علاقة منعدمة ، أو على الأقل ملتبسة تتسم بالغموض أكثر من اتسامها بالوضوح ، لذلك تجاهلها الواقع وتخطاها ، وبرغم كل " الانتصارات " التي حققها الفكر الديني في المجالين المالي والاجتماعي ، إلا أنه لم

يستطع ـ مستعينا ـ بالنص الديني أن يقدم آلية تنظيمية للشورى أو بديلا دينيا للديمقراطية ، لذلك كان على الفكر الديني أن يقبل العمل ضمن الواقع السياسي الديمقراطي والدستوري ، وأن يستغل هذا الواقع لكي يغيره من خلال ما يسمى بـ (أسلمة) القوانين ، وبرغم سيطرة أتباع التيار الديني على بعض البرلمانات العربية كما في مصر والكويت والسودان وإيران ، إلا أن الفشل لا يزال حيلفهم . لكن لا يزال للديمقراطية الغربية سحرها الذي لا يقاوم إلى درجة أن معظم الدول الإسلامية تدعي الديمقراطية . ويتبدى عجز النص الديني في كيفية التنظيم السياسي الأمر الذي جعل المسلمين يعجزون بدورهم عن تحديد الكيفية التي يتم بها اختيار الحاكم (الخليفة) ، مما أدخلهم في دوامة الفوضى السياسية منذ حادثة السقيفة ، فأسلوب عمر بن الخطاب بترشيح ستة انحصرت الخلافة فيهم من دون المسلمين ، إلى توريث السلطة وقيام ، وبل واستمرار الحكم الأسروي الأكثر ثباتا . ولعل حوادث الاغتيال السياسي التي طالت عثمانا ثم علي بن أبي طالب ، وإزالة الخلافة الأموية بالثورة العباسية ، تقدم دلالة لا شك فيها على انعدام النظرية السياسية الإسلامية وكيفية تداول السلطة بشكل منظم . وإن تاريخا لم يشهد محاسبة ولا محاكمة لأي حاكم بسبب خلو النص من كيفية تحديد المسؤولية والمحاسبة ، يستحيل معه منع الاستبداد السياسي ، ولذلك يفرق الفكر السياسي بين السلطة والتسلط في خضم تاريخ طويل شهد تسلطا سياسيا يسهل تقصيه ومتابعته .

الواقع السياسي القائم ديمقراطيا ودستوريا ليس فقط مفارق للنص الديني ، ومعارض له، بل و يمكن القول أن النص الديني مهمل تماما لدى المسلمين الذين لم يجدوا مناصا من متابعة هذا الواقع عند ممارسة الفعل السياسي ، بعد أن وجدوا أنه أكثر وضوحا وتنظيما وفعالية على مستويي النظرية والممارسة ، الأمر الذي جعل من دراسات السياسة الشرعية خاوية المضمون بسبب علاقتها بالماضي ، وانقطاع صلتها بالحاضر ، وبالتالي ليس لها أي قيمة معرفية في مجال الدراسات السياسية المعاصرة . فضلا عن انعدام الدراسات الدينية المعاصرة عن أي محاولة جادة لتقديم الديمقراطية في المجتمع ، بل أن التوجهات الدينية المحافظة والتي يتبناها الفقهاء المحافظون نجد ترفض كل ما يتصل بالديمقراطية والدستورية ، إن لم تعتبر الديمقراطية والدستور ضربا من ضروب الكفر وتقليد الغرب . ولا شك أن خلو النص الديني من أي فكرة حول سيادة الأمة وكل ما يتصل بالديمقراطية من مبادئ ، يقف مؤيدا للتوجه المحافظ في مسألة الرفض التام للديمقراطية ومبادئها .

لقد ساعد خلو النص الديني من الفكر الديمقراطي على لجوء المسلمين إلى الفكر الإنساني والتعامل مع الواقع من خلال تبني الدولة العلمانية جزئيا والقائمة على الدستور والديمقراطية ومبدأ الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية . وبرغم كل المحاولات لاعتبار الديمقراطية شكل من أشكال الشورى ، إلا أن المسلمين فضلوا تجاهل الموضوع بالإجماع الصامت ، وفارق الواقع النص الديني ، ولا يزال مفارق لـه .

الحديث السابع

حديث المرأة

برغم كل الادعاءات بتكريم الإسلام من خلال النص الديني للمرأة ، إلا أن الحديث لا يخرج أبدا عن المرأة الحرة المسلمة . الدين الإسلامي مبني عقائديا ومن ثم فكريا على ثنائية الكفر والإيمان ، واجتماعيا على ثنائية الحر والعبد ، الرجل والمرأة ، وما كان بمقدور الدين أن يجافي الواقع الاجتماعي القائم إلى درجة الرفض والنفور في كل المفاهيم . ويتبين من أوضاع المرأة في المجتمع القرشي أن المرأة مارست دورا مستقلا وفاعلا في هذه الحياة اتسم بالحرية ونفاذ الشخصية ، ونكرر أننا بصدد الحديث عن المرأة الحرة . دليلنا على ذلك أم المؤمنين ، خديجة بنت خويلد التاجرة وذات المكانة المحترمة والاستقلالية حتى أنها زوجت نفسها من النبي (ص)، برغم أنه كان يعمل لديها . والمثال الآخر لقوة الشخصية زوجة أبي لهب ، التي وصفت في القرآن الكريم بحمالة الحطب . وتدلنا السيرة النبوية على أن المرأة القرشية الحرة ليست حبيسة المنزل ، بل كانت تشترك حتى في الحروب بشعرها للحض على القتال . مشكلة المرأة كانت في مسألة الإرث ، لكن بكونها خلقت لمتعة الرجل فهذا مما لم يتغير في الإسلام الذي فتح باب التمتع بالمرأة على مصراعية بالزواج من أربع وعدد لا نهائي من ملك اليمين والسرائر ، بل يمكن القول أن الدين الإسلامي يعد أكثر الأديان

السماوية تعرضا لعلاقة الدين بالجنس ، حين ننظر إلى الأحكام الدينية المنظمة لهذا الموضوع .

العلاقة بين الرجل الحر والمرأة الحرة المسلمين ليست علاقة تكافؤ وفقا للنص القرآني . الرجل دائما هو الأعلى والقوام ، وهو الذي يتحكم في هذه العلاقة ، وبالتالي لا يوفر النص القرآني دليلا على مساواة الرجل بالمرأة ، وهو وضع يتسق مع الواقع الجاهلي القائم آنذاك ، حيث يقوم الرجل بدور المحارب ومن ثم المنفق على الأسرة أو القبيلة ، وكلما اتسع نطاق الإنفاق ، اتسع بدوره نطاق الغنم ، إذ يحصل رئيس القبيلة على النصيب الأكبر من غنائم الغزو. أما المرأة ، وهي عنصر غير مقاتل فلا يحق لها ، الحصول على شيء سواء من الإرث أو الغنيمة لأنها لا تنفق ، وكذلك شأن العبد الذي لا يعد إنسانا ، بل شيء له ثمن ومن ثم لا يرث إذا كان إبنا لسيده .

وقضية تكريم الإسلام للمرأة المسلمة ليست واضحة في النص الديني على المستوى العقائدي . فتمييز الرجل المسلم الحر على المرأة في النص القرآني أمر لا يحتاج إلى بيان وبما ينسف دعوى المساواة المتصلة بحقوق الإنسان ، والأحاديث النبوية كذلك لا تكرم المرأة بدليل حديث النبي (ص) " يقطع الصلاة ثلاث ، الكلب والحمار والمرأة " وهو حديث ورد في صحيح بخاري ، وبرغم اعتراض أم المؤمنين عائشة عليه إلا أنها لم تنكره ، كما ترفض هذه الأحاديث أي ولاية للمرأة ، بل أنها لا تلي أمر ذاتها إلا وفق شروط معينة ، وزادت كتب الفقه الطين بلة بوضع الكثير من القيود الدينية على المرأة حتى قضت على آداميتها .

المرأة في النص الديني أداة متعة ، بل أنها ليست ملزمة بخدمة زوجها ، لأن الخدمة للخدم ، وهي ليست خادمة ، بل مهمتها الأساسية في الفراش لإمتاع الرجل . ومن يتابع بعض خطب النبي (ص) حول المرأة ، يلاحظ كثرة استخدام مصطلح " الفرج " **!!** كما يلاحظ أيضا أن تاريخ دار الإسلام يخلو تماما من سيرة زوجات الصحابة مثلا ، أو حتى عددهن . وفي مجتمع يمكن للمسلم الحر أن يملك آلاف الإماء ، ويمتعن بهن ، لا يعود من الغرابة بمكان أن لا ترى أثرا للمرأة في تاريخه . ولولا اهتمام المسملين بكل شؤون النبي (ص) ، لما عرفنا الكثير عن "سيدات بيت النبوة " ، وهي معلومات أو أخبار غير موثقة علميا ، تم تدوينها ليس لذاتها أو لتكريم المرأة ودورها في المجتمع ، بل لإثبات دور النبي الزوج والأب ، أي لتكريم النبي ذاته .

المجتمع الإسلامي سواء في الجاهلية أو الإسلام ، مجتمع ذكوري ، ولا يزال كذلك إلى اليوم ، وسيظل على هذه الصفة إلى يوم الحساب ، لأن من لم يسع إلى التغيير لأكثر من ألف عام ، ولن يتغير في القادم من الأعوام . ومجتمع بهذه الروح الذكورية لا يمكن أن يسمح للمرأة بإن تنال موقعا متميزا فيه مع وجود الرجل . وقد عجز النص الديني عن تغيير هذه الروح لدى الرجل القبلي حين تم تحويله إلى الإسلام ، بل أن النص قام بـ " تعويضه " على المستوى الجنسي حين وافقه بالإبقاء على حياة التمتع الجنسي بالمرأة من خلال ملك اليمين بدون عدد ، وهو ما كان موجودا أيام الجاهلية ، وكذلك الأمر على المستوى الاجتماعي حين لم ينص (كنص ديني) على حقوق اجتماعية للمرأة ، أو قيادية داخل المجتمع . كانت المرأة في الجاهلية تابع للرجل بشكل عام ، وظلت كذلك بعد الإسلام .

الفقهاء ، متأثرين بروح المجتمع الذكوري ، وبعدم وجود موانع في النص الديني تابعوا هذه المهمة ـ إهانة المرأة ـ بشغف ، كما يتبين من خلال منعها من الولاية العامة بكل أشكالها ، وكتب الأحكام السلطانية خير دليل على ذلك ، وكذلك القواعد الفقهية التي شكلت فيما بعد قوانين الأحوال الشخصية ، وهي القوانين الوحيدة الموجودة في بلاد المسلمين ، والتي تختلف في اتساعها وضيقها التشريعي من بلد لآخر ، ودون أن يمثل فيها الإلزام الديني أي صفة ، حيث تتفاوت الاجتهادات من بلد لآخر وفقا للظرف السياسي ومدى قوة الجماعات الدينية ، إذ لا مقارنة بين قانون الأحوال الشخصية المعزز لكرامة المرأة في تونس والمغرب ، وما يقابله من نفس القانون المهين لكرامة المرأة في السعودية التي لم تعترف حتى الآن بالذات الشخصية للمرأة في المجتمع والدولة السعودية .

برغم كل التطور الحاصل في الحقوق المدنية ، ظل النص الديني جامدا على ما هو عليه لدى الفقهاء الذين عجزوا عن " تطويره " بسبب جمود النص الديني وإطلاقيته السرمدية ، إذ كان من المستحيل مثلا حفظ حق المرأة الجنائي والمدني حين يقوم زوجها بضربها مستخدما " حقه " الوارد في النص الديني ، أو معاقبتها حين ثبت نشوزها عن زوجها لعدم رغبتها في الاستمرار بالعيش معه ، ولا خلاف أن قوانين الأحوال الشخصية المستمدة من النص الديني لا تمثل تقدما مدنيا متسقا مع حقوق الإنسان ، وتتحمل فيه المرأة ظلما غير مسبوق .

خلافا للنص الديني الجامد ، جاء الفكر الإنساني ليتطور مع الواقع ليصبح أكثر إنسانية في تعامله مع المرأة كإنسان متجاوزا النص الديني بكل أحكامه وتجلياته ، فارضا عليه

نظرته المتطورة وتوجهاته التقدمية ، وتنظيماته الواضحة ، الأمر الذي اضطر الدولة القومية إلى تقسيم وضع المرأة في القانون إلى زوجة مهانة ، ومواطن له حقوق . وحيث أن الدنيا أوسع من الدين، كان لا بد من اتساع نطاق القانون الوضعي على حساب النص الديني ، فالمرأة حين تزني لا يطبق عليها حكم النص الديني بالجلد أو الرجم ، بل بالسجن أو أي عقوبة وضعية ، وربما تسقط عنها الجريمة كلها إذا ما حصلت على عفو الزوج . لقد وجد العالم المدني بحكم تطور العلاقات الإنسانية وحقوق الإنسان ، أن جلد الإنسان أو رجمه مما يخالف الحس الإنساني ففرض على جميع الأنظمة بشكل عام إلغاء هذه العقوبات ، وحتى بعض الدول التي تجيز تطبيقها باسم الدين ، لا تسمح بإعلان هذه العقوبة سواء بتصويرها أو عرضها في وسائل الإعلام . وخلافا للنص الديني ، فرض الواقع الرؤية العالمية الحاضنة للمرأة بإصدار مواثيق عالمية ملزمة للدول التي توافق عليها ، خاصة بمنع التمييز ضد المرأة ، كما تقبل العالم الأيديولوجية النسوية Feminism ، التي أفسحت المجال للمرأة لتحتل مكانها كإنسان منتج وعامل في المجتمع العام ، ولتكسر الحلقة الضيقة التي قيدها النص الديني بها كأداة متعة وربة بيت لتقوم بدور الزوجة أو الأم .

لقد أتاح الواقع للمرأة مجالا أوسع بكثير مما أتاحه النص الديني ، الأمر الذي فارق فيه الواقع النص وتجاوزه ، وقبول المسلمين هذا الواقع دون التفات إلى النص الديني برغم التناقض القائم بين هذا الواقع والنص . ومما يزيد المشكلة تعقيدا أن هذا الواقع مستمد من فكر متعارض مع النص ، ألا وهو الفكر الغربي الذي حرر المرأة كما حرر الإنسان من العبودية ، وهو الذي من خلال الدعوة إلى المساواة ، فتح المجال الاجتماعي والسياسي والتعليمي أمام المرأة لكي تأخذ مكانها الطبيعي إلى جانب الرجل متحررة من عبء الحياة المنزلية وتقييد طاقاتها الإنسانية كعنصر فاعل في المجتمع . لقد نجح الفكر الغربي في فرض المرأة على المجتمع متجاوزا الرؤية الدينية والاجتماعية التابعة لها باعتبار المرأة في موقع أدنى من الرجل لأسباب بيولوجية، وما يترتب على هذه التقسيمة البيولوجية من ضرورة خضوع المرأة للرجل ، بل وعدم مساواتها به ، وهي الرؤية التي يتبناها النص الديني . ومع تطور الحياة المدنية لم يستطع مفسرو النص الديني تقديم الفكر القادر على التوائم مع هذا التطور المدني الذي لم يقل به النص ، الأمر الذي دفع بالمسلمين ـ في ظل قصور النص وعدم فاعليته الواقعية ـ إلى متابعة الواقع الحي حتى وإن كان مخالف للنص الديني ، ودخلت المرأة ـ الأنثى مجال التعليم والعمل ودرست في جامعات الخارج بدون محرم ، وغادرت المنزل لقضاء حاجياتها بدون رقيب ، اختلطت مع الرجل في جميع مجالات الحياة

بدون أي قيود دينية ، ودخلت مضمار السياسة المحرم عليها فأصبحت نائبة ووزيرة وإنسانة مسؤولة في الدولة ، بل وتسلمت منصب رئاسة الوزارة في بعض البلاد الإسلامية مثل باكستان وبنغلاديش . أما الذين لا يزالون متمسكين بالنص الديني مثل الكويت والسعودية في مسألة الحقوق السياسية فتعيش حالة من الازداوجية غير المنطقية .

وقد يدعي البعض أن النص الديني لا يمنع المرأة من هذا كله ، لكن في الحقيقة أن المسلمين مضطرين إلى الدفاع عن النص الديني في هذا المجال حتى لا يتهم الإسلام بإنه ضد المرأة . لكن مما لا يمكن إنكاره أن النص الديني قد قلل من مكانة المرأة بجعلها في منزلة أدنى من الرجل سواء في الميراث أو الشهادة أو منعها من تسلم أي منصب ذي ولاية ، بل أن الحديث النبوي " ما أفلح قوم قط ولوا أمرهم إمرأة " دليل قاطع على المنزلة الدنيا التي قررها النص الديني للمرأة المسلمة الحرة ، دع عنك تجاهل النص التام لكون الأمة أو العبد إنسانا في الأصل، ووضع المرأة ـ الأمـة أقل من المرأة ـ الحرة . ومهما حاولنا إيجاد التبريرات للنص الديني تظل الحقيقة قائمة ، وهي أن النص الديني لا يصب لصالح المرأة ولم ينصفها خلافا للواقع الذي تمكن الإنسان من تطويره لرفع شأن المرأة من خلال القوانين التي " أنسنت " الواقع على حساب النص الديني ، متجاهلة كل الأحكام الدينية المتصلة بالمرأة .

تبنى المسلمون هذا الواقع غير مبالين بالنص الديني في بداية قيام الدولة القومية ثم أهملوه تماما في حياتهم العامة ، لأن النص الديني كان غائبا عن أرض الواقع حين وضعت تشريعات الدولة ، فضلا عن عدم قدرة الفقهاء الذي يفترض فيهم تقديم هذا النص للمشرع ، على إثبات صلاحية النص الديني في هذا الموضوع . ولربما تعلل البعض بإن الموروث الفكري لرجال الدين الضعيف معرفيا قد حال دون ذلك ، أو أن فكرهم الذكوري قد أبى عليهم رفع مكانة المرأة، وكل هذا غير صحيح ، ذلك أن النص الديني لا يتوفر فيه زاد معرفي فيما يتصل بمسألة حقوق الإنسان ، فضلا عن تأثره بالواقع البدائي لقريش ، دون إنكار لما حققه النص من تقدم حضاري يحفظ حياة الأنثى بعد أن كان هناك الوأد ، وإن لم يكن شائعا آنذاك ، لكن النص الديني والممارسة النبوية وكثير من الأحكام النبوية كانت لا ترى بأسا في سبي النساء ، وعدم المساواة ـ كما هو الحال مع الرجل ـ بين الحرة والأمة حتى في العقاب البدني ، وبذلك لم يكن النص سباقا في الارتقاء بالمرأة بحيث يتضمن تقدما مستقبليا لكي يكون ـ كما يرى أكثر المسلمين ـ صالحا لكل زمان ومكان كما في حاله الثابتة والمطلقة .

إن وقوف النص الديني عند واقع الحال القائم آنذاك ، وعجزه عن تجاوز ذلك الواقع ، أدى بالنص إلى الجمود في مسألة المرأة ، خاصة وأنه كنص ، تعامل معها في ضوء واقعها الاجتماعي الذي قام النص بتطويره لكنه لم يتخط حدود حاضره إلى المستقبل باعتباره دين لكل الأزمنة إلى قيام الساعة . وفي مقابل ذلك نجد العقل الإنساني لم يتوقف عند حد معين ، ويرتقي بالأنثى بالأخذ بيدها لتكون إلى جانب الرجل بإخراجها من المجال الخاص الضيق المتصل بالبيت كزوجة وأم ، وإدخالها المجال العام الذي كان حكرا على الرجل ، وبما أدى إليه ذلك من ارتقاء في حقوقها كإنسان وليس كأمرأة (جنس) .

بناء على ما سبق ، ما كان المجتمع ليرتقي لو أنه توقف عند حدود النص الديني وتداعياته الفكرية كما تتجلى في الفقه . لذلك كان من الطبيعي أن يتوقف العمل بالنص ويتطور في المقابل، التعامل مع الـواقع ، ومن ثم يفارق الواقع النص ، بل ويتجاوزه كسبيل وحيد لتطور الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

الـحـديث الثامن

حـديث غير الـمسلم

النص الديني ميز بين المسلم وغير المسلم ، كما ميز بين غير المسلم الذي يؤمن بالله ولديه نبي وكتاب دين خاص به ، عن الذي لا يؤمن بالإله الخالق ، وهم المشركون . ولا خلاف بين الفقهاء حول قتـل المشرك إن لم يتحول إلى أحدى الديانات السماوية ، مع غموض التفسير بالنسبة للمجوس الذي تم تصنيفهم مع أهل الكتاب باعتبار أن لهم شبهة كتاب ، برغم أنهم مشركين لأنهم يعبدون النار ويستحلون المحارم . لذلك فإن حديث غير المسلم لا يتوقف عند اختلاف العقيدة ، بل يتعداه إلى قضايا كثيرة مثل حقوق الإنسان والوضع الاجتماعي .

وفقا للنص الديني ، يعـد أهل الكتاب الذين يقولون بالتثليث أو أن المسيح ابن الله أو أن عزير ابن الله وهم اليهود ، كفرة وأن كتبهم المقدسة محرفة ، ومن ثم يتم تصنيفهم خارج السياق الإيماني بمسمى " أهل الكتاب " . أما المشركون فهم نجس ، وهي هنا نجاسة معنوية بمعنى أنه لا يجوز التعايش معهم ولا مشاركتهم الأكل أو الشرب أو التزوج منهم ، بل ولا حق لهم حتى بالبقاء على قيد الحياة مالم يتخلوا عن شركهم وعبادتهم للأوثان . وهذه الفئة من غير المسلمين لا مجال لأي نقاش حول حقوقهم أو حتى حق وجودهم في المجتمع . هذه الفئة من البشر لا خيار لها : إما الدخول في دين من أهل الكتاب أو الإسلام ، أو القـتل ، ولا تجوز مهادنتهم أومعايشتهم ، بل ولا أن يكونوا حتى مستأمنين ضمن محيط دار الإسلام وإن جاز أن يكونوا في ذمة أحد المسلمين لفترة قصيرة ، وهذا يفسر انعدام وجود المشركين في دار الإسلام ، وكذلك انعدام التصنيف الجغرافي ذاته ، إذ لا تذكر المصادر التاريخية أي معلومة حول " دار الشرك " ، ببساطة لأنه من غير المسموح للمشركين بالوجود الحياتي، وبرغم التعدد الديني في البلاد التي فتحها المسلمون مثل العراق وبلاد الشام ، إلا أنه لا ذكر سوى إما للمسلمين أو أهل الذمة داخل دار الإسلام ، أو الكفار الموجودين في دار الكفر . ولا خلاف أن العلاقة بين الدارين هي علاقة حرب متواصلة من أجل فرض الدين

الإسلامي أو الهدنة المؤقتة التي يجب أن لا تزيد عن عشر سنوات قياسا على صلح الحديبية الذي أقره الرسول (ص) مع المشركين . والجهاد عند المسلمين ووفقا للنص الديني ، ماض إلى يوم القيامة .

يعد الواقع الإنساني في اعترافه وتعامله مع المشركين ، أكثر إنسانية من النص الديني الذي لم تتطور أحكامه . وبرغم ضرورة الاعتراف أن النص ما كان له في ذلك الوقت حين كان الصراع دائرا بين التوحيد والشرك ، أن يتفادى ضرورة التخلص من المشركين لضمان انتشار الإيمان ، خاصة وأن وجود المشركين كان يمثل عائقا دينيا واجتماعي أمام الدين الجديد في جزيرة العرب، إلا أن استمرار نفس التوجه القاضي باستئصال جذور الشرك والقضاء على المشركين ظل قائما حتى بعد انتصار الدين وانتشاره داخل وخارج جزيرة العرب . بتعبير آخر لم يتمكن الفقهاء من تجاوز النص الذي لم يتح مجالا بموقفه المتشدد من المشركين ، والذي يصل إلى حد القتل حتى في حال السلم ، إلا إذا كانت هناك معاهدة مؤقتة ـ من التعامل بواقعية مع تغير الأحوال بعد الفتوحات الإسلامية ، والقبول بالأديان السماوية التي تعرف عليها مثل الهندوسية والبوذية وغيرها. لقد بدا الأمر وكأنه قد توقف عند أطراف الجزيرة ، فانتقل الموقف الجامد تجاه المشركين إلى الخارج حيث فتح المسلمون مجتمعات ذات تنوع ديني أقدم من الإسلام بكثير . ولا يزال موقف النص الديني من المشرك فاعلا إلى اليوم برغم العديد من المتغيرات الحياتية . وما سكوت الفقهاء اليوم عن المشركين إلا نتيجة العجز الكامن في القدرة العسكرية الإسلامية بعد أن فقد المسلمون قدرتهم السلطوية التي كانت لهم في الماضي ، لكنهم لا يزالون أسرى النص الديني كما يستدل على ذلك من انعدام حرية العبادة لغير أهل الكتاب ، وعدم السماح لهم بإظهار أي رمز ديني يدل على الشرك في العلن . بخلاف ذلك تمكن الواقع من التطور والتعامل مع جميع الملل والنحل بغض النظر عن جانبها العقائدي المتعلق بالله ، حيث اكتسب كل فرد أو جماعة الحق في تحديد الدين الذي يريدونه حتى وإن لم يكن من الأديان السماوية . ولهذا لا يرد في دساتير الأنظمة العربية أي ضمان لحرية الأديان ، بل يقتصر الأمر على حرية العقيدة التي تظل حبيسة الصدر دون حق الممارسة الخارجية خوفا من محددات النص الديني ، في حين أن حرية الأديان أصبحت اليوم حق أصيل من حقوق الإنسان . الأمر الذي أصبح معترفا به في معظم الدول التي تتنوع فيها الديانات ، ومع تداخل الشعوب من خلال حرية التنقل بين البلدان سواء كقوة عمل أو سياحة أو تبادل خبرات من جهة ، وبسبب ترسخ مبدأ المواطنة ، ما عاد أحد يهتم بديانة الإنسان باعتبارها من مقوماته

الشخصية التي لا علاقة لها بالمجتمع على مستوى التشريع ، وبلغ الأمر مداه في إلغاء شروط الديانة بشكل عام من تولي المناصب العامة في الدولة القومية حتى ولو كان دينها الإسـلام .

لقد كان النص الديني ولا يزال متطرفا في موقفه من أتباع الديانات غير السماوية الأمر الذي لم يعد متقبلا في الواقع العملي الذي تطور حضاريا بمستوييه المدني والحقوقي ، مما دفع بالنص الديني أن يبقى متواريا وبعيدا عن الحياة الواقعية .

الوضع بالنسبة لأهل الكتب السماوية من اليهود والنصارى ، ومن لهم شبة كتاب مثل المجوس (مع ملاحظة أن المجوس عبدة الناس وهو مالا يفهم في سياق النص الديني ، الأمر الذي لا يستبعد معه احتمال وضع الأحاديث النبوية الخاصة بتصنيفهم ضمن أهل الكتاب) ، مختلف حيث يميز النص الديني بين وضعهم داخل دار الإسلام حيث يتم تصنيفهم كأهل ذمة أو خارج دار الإسلام كمحاربين في دار الحرب . الحالة الأولى حالة خضوع وإذعان ، والحالة الثانية حال المحاربين ، ولكل وضع أحكامه ، حيث يفرض النص الديني دعوة أهل الكتاب إلى الدين الإسلامي والدخول فيه والخضوع لأحكامه ، أو محاربتهم إن هم رفضوا ذلك حيث يتم إخضاعهم بالسيف فيكونوا أسرى حرب ونسائهم سبي وأموالهم عنائم . وإن استسلموا دون قتال فأموالهم النقدية والمادية فيء تعود للمسلمين ، فإذا ما أصبحوا في كنف حكم المسلمين جرت عليهم أحكام الإسلام وأصبحوا أهل كتاب أو أهل ذمة ، لكن لا يحق لهم تجـاوز المسلمين في بناء الدور أو المال ، كما لا يحق لهم إظهار الصليب وبناء الكنائس ، وكذلك عدم أحقيتهم في مناصب الدولة ذات السلطة ، وعليهم أن يدفعوا الجزية . دون تجاهل لحقيقة أن النص الديني قد وضع أهل الكتاب في خانة الكفر بسبب تحريفهم الكتب المقدسة وكذلك اعتبار عزير (عند اليهود) وعيسى (عند النصارى) أبناء الله . وبرغم المساواة الظاهرية في اعتبار اليهود والنصارى باعتبارهم أهل كتاب ، إلا أن موقف النص الديني تجاه اليهود أكثر تشددا بسبب نزاعهم الديني والسياسي مع النبي (ص) في المدينة ، الأمر الذي أدى إلى استئصالهم من المدينة. برغم هذا الوضوح في توجه النص الديني تجاه أهل الكتاب القاضي بكفرهم ، إلا أن الفقهاء لم يقوموا بقتلهم بعد الفتوحات ودخولهم تحت الحكم الإسلامي ، بل اعتبروهم أهل كتاب وتعاملوا معهم على هذا الأساس برغم عقيدة التثليث التي ينكرها النص الديني ولا شك أنهم بهذا التصرف كانوا واقعيين ، إذ لا يعقل أن يقوموا بقتل كل من يقول بالتثليث وهم أغلب سكان المناطق المفتوحة ، كما سمحوا لهم بممارسة العبادة في الكنائس والبيع المقامة ، كما لم

يقم المسلمون بتحطيم الأصنام التي وجدوها في مصر ولم يعدوها أوثانا كما يفترض . ومن الواضح أن المسلمين قد سايروا الواقع على حساب النص في البلاد المفتوحة ، لكن هذه المسايرة لم تستمر ، بل شهدت للأسف المزيد من التشدد تجاه أهل الذمة مع انتصار أصحاب النص الديني على أصحاب التوجه العقلاني الذي حاول المعتزلة تأسيسه في حضارة دار الإسلام . وبذلك توقفت أحكام النص الديني عند القوالب الجاهزة القاضية باعتماد الأساس الديني في ثنائية الإيمان والكفر في التعامل مع أهل الكتاب ، وما جرى عليه العمل زمن انخطاط العصر الإسلامي التي تلى القرن الرابع الهجري ، حيث التمييز الحاد بين المسلم وغير المسلم ، ومضايقة أهل الكتاب في حياتهم الدينية والاجتماعية على النحو الوارد في كتب أهل الذمة ، والتي أشهرها كتاب أبن القيم.

برغم زوال معظم مظاهر التمييز ضد أهل الكتاب في العصر الحديث ، إلا أن النص الدين لا يزال يمارس تأثيره في الحياة العملية حيث لا يوجد قضاة من النصارى ، كما يتم تقييد وصولهم إلى المناصب العليا في الدولة . ومع ذلك تجاوز الواقع النص الديني في ظل الدولة القومية إلى درجة اضطرت معها جميع الدول الإسلامية إلى تبني الواقع والتعامل معه متجاهلة مصطلح " أهل الكتاب أو " أهل الذمة " من التعامل الرسمي ، كما تجاهلت الجزية التي يجب أن تحصلها الدولة منهم حين وجودهم داخل الدولة المسلمة ، وكذلك كل ما يميز المسلمين عن غير المسلمين ، وسمحت لهم بالتعبد في معابدهم باستثناء السعودية التي كانت ولا تزال خالية من أهل الكتاب منذ أن تم طرد النصارى من أرض العرب تحقيقا لقول النبي (ص) : (لا يجتمع في أرض العرب دينان) . وفي جميع البلدان المسلمة لا عبرة لعنصر الدين في علاقة الفرد بالسلطة ، حيث حلت المواطنة التي اخترعها الفكر الغربي مع قيام الدولة القومية .

بذلك فارق الواقع النص الديني وتجاوزه نحو الأفضل ولما فيه خير الإنسان بإلغاء كل ما يتصل بالتمايز الديني ، وتفضيل المسلم على غير المسلم ، ومن ثم تقسيم المجتمع بصورة غير إنسانية . وحيث أن تطور الواقع للمفاهيم الإنسانية قد تم بصورة إيجابية ، فقد أقبلت عليه الدولة المسلمة وتعاملت معه لإرساء روح المواطنة التي لا يمكن أن تقوم وتستمر في ظل تمييز ديني، الأمر الذي ما عاد مجديا معه التمسك بالنص الديني ، فضلا عن عدم فاعليته على المستوى الاجتماعي الذي يفترض التلاحم لا التفرقة بين أبناء الوطن الواحد .

من جانب آخر اقتضت عملية بناء الدولة القومية المعاصرة ضرورة تجاهل النص الديني بما يحمله من مفاهيم ما عادت تصلح للحياة المعاصرة القائمة على المفاهيم المدنية لا الدينية . وبرغم هذا التجاهل لا يزال الفكر الديني متمسكا بأحكام هذا النص فيما يخص غير المسلم كما يتبن مما يتم تدريسه في كليات الشريعة وأدبيات الكتابات الإسلامية .

الحديث التاسع

حديث أهل الكتاب

وفقا للنص الديني يتمثل أهل الكتاب في الأمم أو الشعوب التي تستمد تعاليم دينها من دين سماوي نزل الوحي بتعاليمه على نبي أو رسول محدد . ويفترض أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى تمييزا لهم عن المشركين عبدة الأوثان ، ذلك أن لهم كتبا سماوية منزلة هي التوارة والزبور والانجيل ، وقد نال هذا المصطلح " أهل الكتاب " شيء من التوسع فشمل المجوس اعتمادا على القصة التي تقول أن محمدا (ص) أخذ من مجوس البحرين الجزية باعتبار أن لهم شبهة من كتاب **!** ووفقا للنص الديني يجب أن يتم التمييز بينهم وبين المسلمين من وجوه عدة ، إذ عليهم أن يدفعوا الجزية (مبلغ مالي يدفع سنويا لبيت المال) وهم صاغرون (إذلاء) ، وأن لا يسمح لهم بالتواجد في جزيرة العرب ، كما لا يحق لهم المساواة بالمسلمين أو تسلم المناصب ذات الولاية والسلطة في الدولة الإسلامية ، كما لا يحق لهم إظهار صلبانهم أو بناء معابد جديدة أو ترميم القديم منها . وإذا كان من الممكن التسامح مع النصارى ، فالوضع أشد مع اليهود باعتبارهم أشد عداوة من المشركين للذين آمنوا . ولو أردنا تطبيق ما ورد في النص على أهل الكتاب اليوم لوجب اعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية . لكن ما حدث في الواقع مخالف تماما لما ورد في النص ، إذ برغم اتهام النص الديني لكتب أهل الكتاب

بالتحريف ، إلا إنه لم يتم حرق هذه الكتب بعد الفتوحات مما يفتح الباب واسعا أمام مدى جدية تكييف الاتهام بالتحريف وكيفيته . كذلك الأمر فيما يخص مسألة تكفير أهل الكتاب ممن يقولون بالتثليث أو اعتبار عزير والمسيح أبناء الله ، إذ لم يتعامل الصحابة والتابعين مع النصارى واليهود بعد الفتوحات باعتبارهم كفارا ، بل أهل الكتاب وأجروا عليهم أحكام أهل الكتاب بما يثير التساؤلات حول مدى جدية هذا المصطلح في النص ما إذا كان عام ليشمل كل أنواع ملل النصارى واليهود ، أم أنه خاص بطائفة معينة ليست قائمة في التاريخ الحي آنذاك. لكن حيث أن النصارى واليهود الذين كانوا يعيشون في مصر وبلاد الشام والعراق كانوا يتعبدون بما لديهم من كتب مقدسة بالنسبة لهم وإن كانت محرفة وفقا للنص الديني الإسلامي ، لم يكن أمام المسلمين الفاتحين من خيار سوى الاعتراف بهم كأهل الكتاب غاضين النظر عن حالة الكفر التي وصفهم بها النص الديني ، متقبلين ديانة التثليث القائمة والمعتقد الديني الذي يمارسه اليهود في الكنائس والمعابد . وحيث أن البلاد المفتوحة أكثر تقدما وحضارة من مستوى المسلمين الفاتحين القادمين من الصحراء ، كان لا بد للمسلمين من الإبقاء عليهم خلافا لما يطلبه النص الديني ، لأن ذلك كان السبيل الوحيد لإدارة هذه البلدان . وتذكر كتب التاريخ على استخدام المسلمين لكل الطوائف الدينية في شتى المهن والوظائف في إدارة البلدان التي دانت لحكم المسلمين سواء صلحا أو بالسيف ، فاسحين للحرية المدنية مجالا واسعا غير معهود لدى السابقين ممن كانوا يحتلون هذه البلاد سواء من الرومان أو غيرهم ، ولم يكن للمسلمين من خيار سوى الرضوخ للأمر الواقع ، كما حدث مع أرض السواد (العراق) التي امتنع عمر بن الخطاب عن توزيعها على الجنود المسلمين لأنها فتحت عنوة بالسيف ، ومن ثم كان لا بد من تطبيق النص الديني الخاص بالغنائم ، لكن عمر وجد أن توزيعها يعني أن الأجيال القادمة من أبناء المسلمين لن تجد شيئا تعيش عليه ومنه ، فرأى الاحتفاظ بها وجباية الضريبة عليها لتمثل رافدا ماليا مستمرا لبيت المال وإصلاح حال المسلمين .

الاعتراف بالنصارى واليهود وغيرهم من الملل والنحل ، كان تعاملا مع الواقع ومفارقة للنص الديني في البواكير الأولى لتلاقي النص مع الواقع الجديد ، لكن مع ذلك ، استمر النص في السيطرة والتفوق على الواقع من حيث ثنائية المسلم وغير المسلم ، مع تفوق المسلم اجتماعيا ودينيا . ومع غياب المواطنة - باعتبارها من الأفكار الحديثة التي تلازمت مع الدولة القومية - كان من الطبيعي أن تستمر هيمنة النص الديني بشكل فوقي وتعقده في كتب الفقهاء ، بمعنى أن تلك المفارقة المبكرة تمت

بموافقة القائمين على تفسير النص وبإرادتهم ، وكان بإمكانهم في أي لحظة احتواء تلك المفارقة بإلغاء الواقع وإعادة الأمور الاجتماعية إلى نصاب النص الديني بالتكفير والنفي الاجتماعي ، ومن ثم منع عقيدة التثليث بدلا من السماح لها. ولذلك اكتفى مفسروا النص بمنع " أهل الكتاب " من الاستطالة - بتعبير الماوردي - أي بالتفوق الاجتماعي وتجاوز المسلمين ، كما نستدل على ذلك من كتب " الأحكام السلطانية " خاصة حين رفض مفسرو النص الديني لما قرره الماوردي ، بجواز أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة . وبذلك ظل رأي الماوردي في هذا المجال مرفوضا بقوة النص الديني .وليس هذا واقع الحال الآن .

إن قيام الدولة القومية قد ألغى فكرة الأمة ، ومن ضمنها الأمة الإسلامية ، كما رسخ فكرة المواطنة ومن ثم ألغى ذلك التمايز بين المواطنين بسبب الدين ، الأمر الذي أفقد النص الديني هيمنته في الحياة على مستوى علاقة الدولة بالمواطنين ، فكان من الطبيعي أن يزول مصطلح " أهل الكتاب " ، لعدم ملائمته للواقع الاجتماعي والسياسي الجديد حيث أصبح الجميع سواسية أمام القانون المدني وسيادة الدستور ومبادئ العدالة والمساواة القائم على المواطنة وليس على الدين .

ومن ثم ما عاد مقبولا التمييز بين المواطنين الذين وحدتهم جنسية الدولة التي ينتمون إليها. وفي ظل الدولة القومية أصبح التمايز قائما على الجنسية ، بغض النظر عن الدين ، فالمواطن المسلم لا يختلف عن المواطن غير المسلم في الحقوق والواجبات ، بل يختلف المواطن المسلم عن المسلم غير المواطن برغم توحد الدين **!** وهنا فارق الواقع النص الديني وتجاوزه بتوقف النص ذاته عن العمل ، وما عاد مقررا لهذا النص أن يمارس دوره الفاعل في مجال تفضيل المسلمين على غيرهم بسبب الدين . إن سقوط مصطلح " أهل الكتاب " من التعامل الاجتماعي يعود إلى كونه من المصطلحات الشائعة كتوصيف لفئة معينة داخل المجتمع تنتمي إلى عقيدة معينة يعترف بها الدين الإسلامي ، ولذلك فقدت الشرائح التي لا تنتمي إلى دين توحيدي كل الحقوق بما فيها حق الحياة كعبدة الأوثان و(المشركون) ، دونما تفسير واضح لقبول المجوس وهم عبدة النار ، فضلا عن قبول النصارى واليهود " كأهل كتاب " مع الاعتراف بكفرهم وفقا للنص الديني ، الأمر الذي يشير بإشكالية واقعية لم يتمكن النص الديني من تجاوزها منذ لحظة الفتوحات والاختلاط مع هذه الشريحة الدينية ذات الثقل الاجتماعي والديني والسياسي والاقتصادي في البلاد التي خضعت للحكم الإسلامي .

ولعل تجاوز الواقع المعاصر للنص الديني فيما يخص هذا المصطلح يمثل استمرارا لتلك الحلقة التي بدأت مع عصر الفتوحات . ففي عصر الدولة القومية والمواطنة فقد النص الديني الهيمنة الفكرية برغم قداسة النص الدينية ، على المستوى الاجتماعي وما عاد بمقدور المشرع المدني أن يمايز بين المواطنين بسبب الدين لما في ذلك من مخالفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان وسيادة مبدأ المساواة بين المواطنين ، وبالتالي سقطت كل السلبيات والنتائج الدينية المترتبة على مصطلح " أهل الكتاب " .

وأصبح الجميع بفعل المواطنة متساوين أمام القانون والواجبات الوظيفية في الدولة . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تجاوز ذلك إلى المشركين ، حيث ما عاد بمقدور البلاد المسلمة أن تقوم بقتلهم أو إجبارهم على اعتناق دين سماوي ، ومن ثم أصبحت العقيدة شأن شخصي لا يحق للسلطة التدخل فيه ، ولا يترتب عليه أي مستوجبات دينية أو قانونية . بمعنى أن الحقوق والحريات المدنية قد أصبحت راسخة إلى درجة أنها لا تسقط مع تغير الدين . بذلك فارق الواقع النص الديني وهيمن عليه ، حيث أصبح التعامل مع الواقع هو الأصل والثابت في الحياة وليس النص الديني برغم قدسيته . لقد توقف العمل بالنص لسبب بسيط وهو عدم قدرته على التلائم مع الواقع الرافض لثنائية الكفر والإيمان في ظل الدولة القومية والمواطنة . الواقع المعاصر أكثر إنسانية من النص الديني في مسألة علاقة نظام الحكم بالمحكومين ، وكذلك علاقة المحكومين بعضهم ببعض اجتماعيا . الأمر الذي دفع بالعقل لترتيب هذه العلائق على نحو أكثر منطقية وعدالة . وبما أن ما توصل إليه الواقع في مجال العلاقات الإنسانية هو الأقرب إلى مفاهيم الإنسان ومحيطه ككائن اجتماعي ، كان لا بد من تبني الواقع وتجاهل النص الديني الذي لم تتسع رؤاه للحياة الدنيا . ***(أنظر بحث النص الديني والآخر) في نهاية الكتاب .***

الـحـديث العاشر

حـديث الحضارة

لو سألنا أنفسنـا ، ما هو الدور الحضاري للنص الديني في العصر الراهن ؟ لوجدنا أنه لا شيء ، والارتكان إلى ما يسمى بـ (الحضارة الإسلامية) أصبح غير ذي جدوى ، خاصة وأن هذه الحضارة التي يتباهى بها المسلمون ليست سوى درع السلحفاة التي يختبئ داخله المسلمون حين المواجهة مع الآخرين لإخفاء هزيمتهم الحضارية . وقبل الحديث في تفاصيل هذا الموضوع نتساءل : هل من الممكن أن يقيم الدين ـ أي دين ، حضارة مـا في أي زمن ؟ هل أقام الأنبياء والرسل حضارات خاصة وفقا للتعاليم الدينية التي نزلت إليهم من السماء ؟ وهل وجدت سمات ومراحل وأسس هذه الحضارات مذكورة في الكتب المقدسة ؟ وإذا كانت الأديان السماوية تتفق مع بعضها البعض في جوهر التوحيد ، فهل يعني ذلك أنها تتفق في الحضارات الناتجة عنها ؟ وهل يمكن القول ـ في هذه الحالة ـ أن لدينا حضارة دينية ذات سمات وأسس واحدة ؟ وإذا كانت الإجابة لكل هذه التساؤلات بـ " نعم " ، كيف أذن نفسر تلاقح الحضارات للمجتمعات المختلفة في ظروفها الاجتماعية والسياسية والفكرية ؟ إذن لا شك أن الإجابة الصحيحة هي : كلا ، وبالتالي لا توجد أي علاقة بين الحضارة والدين ، لأسباب كثيرة نختصرها في حقيقة أسبقية الفعل الحضاري على الفكر الديني . لا شك أن أي فكر ديني جزء من الموروث الحضاري من ناحية البعد الثقافي ، وأن الدين السماوي يأتي دائما لتصحيح مسار العقيدة لا أساليب الحياة ، ودليل ذلك اعتماد شعائر الدين على الكثير من الموروث الديني السائد وقت نزول الدين ، وفي ذات الوقت يستمر الموروث الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، بمعنى أن كل دين جديد يأتي لتصحيح الانحراف العقائدي المتمثل في الشرك بالله ونبذ التوحيد ، ومن جهة ثالثة ، نادرا ما يتجاوز النص الديني الواقع السائد فكريا ، بل ولا يضيف جديدا على المستوى الحضاري مثل حقوق الإنسان والمساواة والعدالة والعلاقات الإنسانية بشكل عام ، بمعنى أن الدين لا يحقق تقدما حضاريا يتجاوز ما هو سائد في عصره . ومن الملاحظ أن النص الديني بشكل عام ينصرف إلى الدين ذاته (شعائر ، أركان تعبدية ، واجبات دينية .. الخ) أكثر مما ينصرف إلى الإنسان . وهذا ما يفسر عدم وجود حضارة زمن الأنبياء أو الجيل الأول اللاحق لهذا العصر . واعتقد أن حالة الاضطهاد للمؤمنين بالدين الجديد من قبل أقوامهم تجعلهم في حال من الضنك والعوز مما يحول

دون التفرغ للتطور الحضاري ، فضلا عن سيادة سمة الصراع الديني بين المؤمنين وغير المؤمنين ، والتي تشغل الناس عن التفكير في كيفية تطور الحياة والرقي بها حضاريا ، وهذا يفسر انعدام التطور الحضاري سواء على مستوى الفكر أو المادة زمن الأنبياء . الحضارة تحتاج إلى وفرة أو غنى وفراغ ، وهذا مالا يتوافر في زمن الأنبياء والفترة التي تليه مباشرة حيث استمرارية الصراع بين الإيمان والفكر .

إذا اعتبرنا الحضارة أعلى درجة تصل إليها الثقافة الفكرية والمادية فإن ذلك يعني تطورا حادثا في هذه الثقافة وفق مراحل متعددة ليس بالضرورة أن يكون جميعها إيجابي ، إذ قد تحدث انتكاسة لفكر ما ، كما حدث لأوروبا في العصور الوسطى من انتكاسة فكرية برغم ما يحوزه التراث الغربي من فكر يوناني لا نظير له لدى الأمم الأخرى ، أو كما حدث للمسلمين بعد القرن الرابع الهجري حتى الآن . هل يمكن أن نطبق ذلك على الدين ؟ بل على النقيض من ذلك ما تدل عليه حادثة تأبير النخل الشهيرة التي أدت بالنبي ليقول (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) لدليل قاطع على أن الفعل الإنساني هو أصل التطور الحضاري ، وليس الدين باعتبار أن ما طلبه النبي (ص) من الأنصار بعدم تلقيح النخل ، وهم الذين عرفوا ذلك نتيجة تطور حضاري معين في مجال الزراعة ليس له أدنى علاقة بالدين ، وحين أطاعوا النبي خسروا نتاج ذلك العام ، وحين سألهم النبي (ص) التمر الطيب الذي كان يتذوقه كل عام ، تبين له أن أمره بعدم تأبير النخل قد أدى إلى الخسران ، فقال له " أنتم أعلم بشؤون دنياكم " ، وهو قول حاسم بفصل أمور الحياة عن الدين فيما يخص التجربة الإنسانية . ولو أن العقل الإنساني توقف عند إباحة الدين للرق ولم يسع إلى تحرير الإنسان ، ماذا سيكون حال الإنسان اليوم على مستوى الحقوق الإنسانية ؟ لو لم يترق الإنسان في سلم الحضارة بعقله ـ لا بدينه ـ لظل إلى اليوم يرسف في قيود العبودية . وليس من المبالغة القول أن تعديل مسار الانحراف الديني بنقل الإنسان من حالة الشرك وعبادة الأصنام إلى التوحيد ، لا يدل على تطور حضاري على مستوى الفعل الإنساني ، لأن الإنسان المحور الأساسي للحضارة ، لم يشارك في هذا الأمر ، بل خضع للأمر بعد أن قرر أن يتبنى الدين الجديد بهداية من الإله ، دون أن نتجاهل حقيقة مقاومة الإنسان لهذا الدين غير المألوف لديه . وحين اعتنق هذا الدين اقتصر الالتزام على العبادات دون المعاملات ، كما نستدل اليوم على انحراف اليهود عن اليهودية ، والنصارى عن المسيحية ، والمسلمين عن الإسلام .

الحضارة باعتبارها نتاج الفعل الإنساني القائم على العقل الذي يتعامل مع الواقع الإنساني ، استطاعت أن تتفوق على النص الديني ، بل وأن تتجاوزه ، كما أنها لم تستفد منه في أي مجال نظرا لانقطاع الصلة بين النص الديني والحضارة . ولهذا نؤمن بإن من الخطأ القول بمسمى " الحضارة الإسلامية " والتي لا تتعدى كونها النتاج الثقافي للعقول التي سكنت دار الإسلام بغض النظر عن الدين ، بما ضمت هذه الدار من مسلمين ونصارى ويهود بل وزنادقة . ولعل رابط اللغة العربية والتي استخدمت كأداة للتعبير لدى كل هؤلاء يدفع إلى تسمية هذا النتاج بالحضارة العربية ، وهو مصطلح أكثر وضوحا وتعبيرا من الحضارة الإسلامية . من جانب آخر ، لا يمكن تجاهل حقيقة أن التأثر الغربي بهذه الحضارة بما يعرف بالنهضة الصغرى والتي ظهرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، اقتصر على المجالات الفلسفية والعقلية دون الدينية ، إذ لا يعرف لأي تأثير لما كتبه أصحاب الحديث أو فقه الأئمة الأربعة . بمعنى أن المجال الديني لم ينل الاهتمام المطلوب لبعده عن المفاهيم الحضارية ، فعقلانية ابن رشد قبلت كعنصر فعال لتغيير الواقع الغربي المتخلف حتى عرف أصحابها باللاتينية الرشدية ، لكن لا أحد يذكر البخاري أو مسلم أو الشافعي أو أبن حنبل ، لسبب بسيط وهو أنه ليس لكتاباتهم أي قيمة حضارية .

" الحضارة " كفعل إنساني لا تحتاج إلى دين لكي تتطور ، هذا إن لم يقيدها الدين ويحد من تطورها ، لكن الدين بحاجة إلى الحضارة الإنسانية ، لأنه جزء من الدنيا ، ولأن طقوسه وأفكاره تحتاج إلى التدوين وأماكن العبادة ، ولننظر إلى التطور الحضاري للخط العربي الذي يكتب به المصاحف ، وكذلك للمساجد وتزينها ، ومجرد المقارنة البسيطة بين المسجد النبوي في المدينة في بداية الهجرة بالمسجد الأموي يبين لنا أثر التطور الحضاري الهائل في دار الإسلام . ولا شك أنه لولا التطور الحضاري الذي كان موجودا في بلاد الشام حين تم اخضاعها بالفتح الإسلامي ، لما بنيت المساجد على النحو الفخم الذي أنكره عمر بن الخطاب على معاوية باعتباره مخالف لبساطة الدين ! .

كذلك يبين لنا القصص القرآني تاريخ حضارات إنسانية كما في قصص عاد وثمود والفراعنة في مصر وبلاد اليمن ، قامت بدون أديان ، بل أن الدين الإسلامي نفسه لم يدفع المسلمين الأول سواء في مكة أو المدينة إلى إقامة أي حضارة . وهو ما يقدم دليلا

بحد ذاته على أن النص الديني باعتبار المدينة مدرسة الحديث النبوي خلافا للعراق حيث مدرسة الرأي ، لا يتضمن في ذاتيته عناصر الحضارة ، التي هي في حد ذاتها الإبداع الإنساني على الأرض . لذلك لا يعد تجنيا على النص الديني القول أن لا علاقة له بالحضارة . ولعل القول بإن الدين قد هذب سلوك الإنسان الوثني الذي كان يمارس طقوس تقديم القرابين البشرية في المعابد ، بالتحول إلى عبادة الإله الواحد ، لا يخلو من صحة ، لكن هل يمكن التصديق بإن يظل العقل البشري على حاله الوثنية مع تطور مفاهيمه حول الكون والإنسان ؟ لا شك أن العقل قادر بذاته على تطوير سلوكياته التعبدية وأخلاقياته الإنسانية نحو الأفضل ، دون أن نتجاهل حقيقة أن مسألة التضحية بالقرابين البشرية هي من اختراع رجل الدين نفسه ، فضلا عن أن هذه الطقوس ظهرت في المجتمعات البدائية .

ما سبق يدفعنا إلى التساؤل : هل الإنسان بحاجة إلى النص الديني أم إلى العقل والتجربة لإقامة وتطوير حضارته ؟ لا شك أن الإجابة تصب لصالح العقل والتجربة الإنسانية . ولماذا نذهب بعيدا ، والمسلمون اليوم الذين عادوا إلى النص الديني فيما يسمى بالصحوة الدينية ، هم أقل الأمم مشاركة في الحضارة الإنسانية المعاصرة ، بل أن تقدمهم الحضاري قد توقف تماما يوم انتصر النقل (النص الديني) على العقل ، إذ لم يخرجوا من كبوتهم الحضارية التي بدأت في القرن الرابع الهجري حتى اليوم . بل ولا تلوح أية بشائر مستقبلية في المجال الحضاري .

لسنا من الداعين لإسقاط النص الديني من الحياة ، لأن الإنسان ـ أي إنسان ـ بحاجة إلى الدين على المستوى الشخصي لعلاقة النص بتهذيب السلوك الإنساني ، لكن الأمر يختلف حين يكون الحديث عن الحضارة باعتبارها ذروة الثقافة في أي مجتمع على جميع المستويات المادية والفكرية التي يسعى الإنسان إلى تنميتها بعقله . ولنقارن بين الحضارة الغربية بجذورها اليونانية التي اعتمدت على العقل ، وحضارة دار الإسلام التي جاءت بعد ذلك بعدة قرون حيث نجد تفوقا للحضارة اليونانية ندر مثيله في تاريخ البشرية ، بل أن هذه الحضارة تدهورت قيميا حين ساد الفكر الديني وأصبح العقل الغربي محكوما بالنص الديني للكتاب المقدس ، حين فقد العقل مكانته التي كانت عليه قبل عصور الظلام ، أو العصور الوسطى يوم سيطرت الكنيسة بفكرها الديني قرابة الألف عام ، وحين تحرر العقل بفعل الإصرار الإنساني على التقدم وواجه ضراوة

الكنيسة ، كانت النتيجة الانتصار للعقل ، وما حدث من تطور حضاري بعد ذلك يفوق كثيرا كل الخطوات الحضارية السابقة .

وإذا نظرنا اليوم إلى حال الدول العلمانية التي فصلت الدين عن الدولة وعملت على إقصاء النص الديني عن الحياة العامة في شتى مجالاتها ، والدول " الإسلامية " التي تدعي دائما تمسكها بالنص الديني أو الشريعة ، وقارنا بين هذين النوعين من الدول في المجال الحضاري لوجدنا تفوقا للدول العلمانية يفوق آلاف المرات المستوى الحضاري للدول " الإسلامية " ، بل أن الدول الإسلامية عاجزة عن العيش بدون مساعدة الدول العلمانية سواء في التعليم أو العلاج الطبي أو الغذاء . وتكفي الإشارة إلى تدني المضمون المعرفي للفكر الديني ، مقارنة مع الفكر الحر الذي يتميز بالحرية والتنوع والإبداع ، الذي يعد من أهم السمات الحضارية لأي مجتمع . ولا شك أن هذا كله يعود إلى عدم قدرة النص الديني بنيويا على تصعيد العنصر الحضاري في حياة المجتمع ، باعتبار أن هذا العنصر بشري في المقام الأول يحتاج - في مجال البناء الحضاري - إلى العقل ، أكثر مما يحتاج إلى النص الديني .

العقل الإنساني " موتور " الحراك الحضاري ، وهو مرتبط بالواقع ، في حين أن النص الديني منفصل عن الواقع الإنساني بمثالياته الآلهية التي تريد سمو الروح الإنسانية على نحو مطلق أحيانا ، وفي أحيان أخرى تنعدم الصلة بين الواقع والنص الديني ذاته . ولنأخذ الفنون بمجملها من جهة صلتها بالنص الديني والواقع . فن البالية مثلا ، لا يمكن للنص الديني أن يجيزه ، وكذلك فن النحت للشخوص من إنسان أو حيوان ، ذات الأرواح ، أو الموسيقى . في حالة النص الديني هناك شروط وقيود ، والفن الوحيد الذي تطور دون معارضة النص الديني هو الخط والزينة الخرساء . ولذلك لا تجد للفنون الأخرى أثرا في حضارة دار الإسلام ، الأمر الذي حرم المسلمين من التعرف على صور الأنبياء والصحابة والتابعين والخلفاء والشخصيات العامة ، ونوعية الملابس واسلوب الحياة في الأزمان الماضية ، وبسبب هذا القيد الديني المحرم لتصوير النفس ، أصبح من المستحيل على المسلمين التعرف على حضارتهم الماضية عيانا ، لأن الصورة أبلغ من الكلمة التي قد تصدق وقد لا تصدق .

الواقع المعاصر للحضارة ليس له علاقة بالنص الديني ، والواقع هو الذي يدفع الأنظمة والمجتمعات نحو الارتقاء الحضاري ، بل أن النص الديني ذاته أصبح معيقا لهذا الارتقاء . وخير دليل على ذلك قضية حقوق الإنسان التي تطورت مع الواقع

الجديد الذي فرضته العولمة حيث يتم التعامل مع الإنسان بذاتيته ولذاتيته بغض النظر عن جنسه وجنسيته ولونه ودينه . في حين أن النص الديني لا يزال - من خلال الفكر الديني القائم - رافض للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وضد المعاهدات الخاصة النابذة للتمييز ضد المرأة ، فضلا عن سمة التخلف الحضاري التي تسم قوانين الأحوال الشخصية . وفي مقابل التطور الحضاري الهائل في الدول العلمانية لقضية حقوق الإنسان ، نجد تخلفا مريعا في المجال ذاته في الدول " الإسلامية " ، سواء تلك التي تدعي تطبيق الشريعة ، أو التي تنص دساتيرها على أن دين الدولة الإسلام وتتعامل مع التشريع الديني . كذلك الأمر مع الإبداع الثقافي في فنون الرواية والقصة والمسرح والبحث العلمي في شتى المجالات ، لا يزال النص الديني معيقا لحرية المبدع ، ولا تزال القوانين المقيدة لهذه الحرية ترتكز على النص الديني لمنع المئات من الكتب الإبداعية خاصة تلك التي تنتقد النص الديني ، بل من يستطيع أن ينكر دور المؤسسة الدينية في قتل الإبداع أو منعه أو التحريض على المبدعين ، أو كون النص الديني سبب في دفع الجهلة والعوام إلى الاقدام على قتل هؤلاء المبدعين أو اغتيالهم ؟

إزاء هذه الفجوة بين النص الديني والحضارة ، كان لا بد من مفارقة الواقع الذي يتطور ويتغير حضاريا ، للنص الديني ، إذ لا مجال لتطور الحضارة عند ملازمة النص والوقوف عند أحكامه غير قابلة للتطور .

الـحـديث الحادي عشر

حـديث الـعـقـل

لا شـك أن النص الديني قـد أشـار في أكثر من موضـع في القـرآن إلى أهمية استخدام العـقل ، لكن هذه الإشارة تتـجه دائما وجهة عقائدية نحو الخالق وتوحيده أو قدراته الإلهية المتصلة بخلق الكون والسموات والأرض . إضافة إلى الإلزام في كيفية وتوجيه العقل نحو هدف محدد ، يرد في النص الديني ما لا يمكن أن يقبله العقل الإنساني ، وأيضا بأسلوب الإلزام ، كما هو الحال مع المعجزات مثلا أو أيام الله التي لا تتوافق مع مفهوم العقل للأيام زمنيا . لذلك يختلف العقل الإنساني الأرضي ، عن ذلك العقل السماوي الذي يريده الخالق له ، ولأن العقل الإنساني في حالة تعارض دائم مع ذلك العقل الذي يريده الإله من خلال النص الديني ، فإن هذا يفسر اختلاف حالة العقل الذي يحتاجه الإنسان للحياة على الأرض عن العقل الديني . العقل الإنساني حالة ديناميكية فاعلة تفترض وتفسر وتواجه كل التعقيدات والظواهر بهدف معرفتها والتحكم بها ورفضا لفكرة الدور الإلهي في صنع الحدث ، في حين أن العقل الديني ، عقل خاضع للمشيئة الإلهية ، يقبل عنها كل التفسيرات دون أي حق بالتعليل والتفسير . فالإيمان يعني الإذعان والتسليم لكل ما يصدر عن الخالق حتى وإن لم يتسق مع طاقة العقل الإنساني . في حين أن أهم مزايا العقل الإنساني رفض كل ما هو غير معقول أو منطقي ، والمشكلة حول ما ورد في النص الديني من أخبار وقصص ودلالات إلى أن يكتشف العقل الإنساني ما يفسرها، وإلى حين أن يحدث ذلك ويظهر الدليل المادي الدال على صدق الحدث أو الخبر الديني ، سيظل العقل الإنساني مشككا أو رافضا لما هو وارد في النص .

النص الديني يفرض التسليم والإذعان ، في حين أن العقل يعمل من خلال الشك بهدف الوصول إلى اليقين ، وإذا كان النص الديني منحاز إلى المشيئة الإلهية ، فالعقل في أصله ، محايد حتى يصل إلى الدليل الذي يقطع الشك باليقين ، في حين أن النص الديني ليس محايدا بل منحاز للفكرة الإلهية المقدسة ، كما أن النص يرفض أي شك من

العقل تجاه هذه الفكرة العلوية ، مما يفسر ذلك النزاع الدائم بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والنقل ، ولم سادت مقولة ابن تيمية الرجعية " من تمنطق فقد تزندق " .

من الصعوبة عقليا الادعاء أن النص الديني يدعو إلى كل ما هو عقلاني ، لأن الحقيقة خلاف ذلك ، نظرا لوجود تعارضات وتناقضات كثيرة بين الأثنين ، خاصة وأنه قد أمكن للعقل كشف الكثير من التناقضات في مضمون النص الديني ذاته سواء في المجال التاريخي أو العلمي أو لتعارض المضمون مع المنطق السليم بسبب نقص المعلومات . بل أن العقل الإنساني يشك في مدى مصداقية بنية النص الديني ذاته ، وأنه لا مجال لإنكار حقيقة أن العقل قد تمكن بفعل تطور الدراسات التاريخية والانثربولوجية والعلمية من أن " يخلخل " الكثير من القضايا الدينية التي يعدها المؤمنون حقائق لا مجال للشك فيها بسبب مصدرها الإلهي . وبسبب هذا التطور للأبحاث الإنسانية والعلمية فارق الواقع النص الديني وتجاوزه نظرا لتحديد النص لماهية العقل ، في مقابل إطلاقية العقل في الواقع الإنساني ، بل وتقبل الناس لما يحدث على أرض الواقع وإقبالهم على هذه الدراسات ، وتجاهل ما هو وارد في النص الديني .

النص الديني في المقابل ، لا يشجع العقل على البحث في قضايا الدين والحياة . بل يمكن القول أنه أهمل دور العقل في الحياة ، معتبرا أن الأحكام الواردة في النص هي تمام العقل والحكمة باعتبارها إلهية المصدر ، الأمر الذي دفع بالعقل إلى تحدي النص وإثبات بطلان أحكامه . لقد رفض العقل من حيث المبدأ ألوهية النص المقدسة حين كشف ضعف البنية الفكرية للنص الديني . صحيح أن هذه التوجهات غربية المنشأ ، لكن تاريخية النص الديني وتناقضاته الداخلية وعجز النص عن تقديم حلول عملية لمشكلات الواقع القائم ، أدى إلى البحث في هذا النص من خلال العقل سواء بمنهجية الشك الديكارتي الذي ابتدأه د . طه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي " أو ما كتبه د . نصر حامد أبو زيد في كتابه " النص والتأويل " أو كتب د . محمد أركون أو غيرهم الذين " تجرأوا " على استخدام البحث العلمي في بنية هذا النص . ولعل البعض يرفض قولنا لرفض ألوهية النص المدون ، لكن لو دققنا في هذه الأبحاث لوجدنا في النهاية تشكيكا في كيفية النقل البشري للنص ، إذ لو قبلنا في الجانب البشري لقبلنا دون أي شك مضمون النص الديني ، ودون طرح أي تساؤل . ولا يعني هذا عدم الإيمان بالخالق ، قدر ما يعني عدم التأكد من مصداقية مضمون النص الذي تمكن العقل من دحضها بالتجربة والبحث العلمي . وبذلك ينفصل العقل عن النص الديني .

من جانب آخر يلاحظ أن النص الديني يصدر أحكاما جاهزة ثم يفرضها فرضا ، ثم يجد العقل بعد البحث العلمي أنه لا يمكن قبولها أو الاطمئنان إليها . والأمثلة على ذلك كثيرة سواء منها نظرية دارون حول النشوء والارتقاء وأصل الإنسان الرافضة للنص الديني بإن الله قد خلق آدم على صورته ، أو أنه خلقه " كن فيكون " . وكذلك الأمر بالنسبة لأيام الخلق الستة المنصوص عليها ، والتي رفضها العقل البشري بعد أن تبين له أن عمر الأرض يمتد مليارات السنين ، والآن لدينا الاستنساخ والهندسة الوراثية و " خلق " الإنسان بغير الطريقة المعهودة من التقاء الحيوان المنوي بالبويضة ، وما يحمله المستقبل من تطور سيشمل تحديا للخالق ذاته ، وذلك حين يتم التحكم بالجينات الوراثية الخاصة بالأمراض والشيخوخة على سبيل المثال لا الحصر . أما على مستوى العلوم الاجتماعية والأدبيات والفلسفة والفنون . فإن الإبداع العقلي قد وصل إلى مستويات غير مسبوقة في التطور والرقي سواء في المدارس الأدبية وعلم الألسنيات وتطور مناهج البحث العلمي وحقوق الإنسان والعولمة الاقتصادية والفكرية ، وكل مما لا يقره النص الديني وبما يوسع من الفجوة بين العلم والدين ، ومن ثم بين العقل والدين .

النص الديني اليوم عاجز عن اللحاق بالعقل ، فضلا عن التوائم والاتساق معه . بل يمكن القول أن النص الديني يحاول - من خلال رجل الدين - إعاقة الوتيرة المتسارعة للعقل من خلال الإجازة والمنع والتحريم ، كما هو حاصل بالنسبة للاستنساخ وحقوق الإنسان والعولمة . لذلك تجاوز العقل محددات النص الديني وتمرد عليها ، لأنها محددات معيقة لتطور المعرفة والعلوم . وبسبب هذه المحددات الدينية ذات الصبغة الإلهية توقف العقل عن مجاراة الواقع ، وصعب عليه التعامل معه ، خاصة وأن هذا العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوقف عند هذه المحددات، وإلا انتهى أمره ، وهذا مستحيل . فالعقل الذي يريده النص ليس هو العقل الإنساني الساعي إلى المعرفة بشكل دائم . العقل الذي يريده النص هو ذلك العقل الساكن الذي يسلم كل شيء للإرادة الإلهية ، والذي ينفي الإرادة البشرية ، وهو أمر طبيعي للعقل الديني الساعي إلى التوحيد ، وهو ما كان النص يسعى إليه ، ولا يزال ، بدليل ابتعاد العقل الإنساني عن هذا الموضوع ، لأنه لا فائدة من بحث فيه . وباستثناء الملاحدة ، لا يزال الإيمان بالإله الخالق ثابتا ، وإن كل هذا لم يمنع البحث في ذاته العلية على مستوى البحث العلمي من أجل المزيد من المعرفة لا النفي .

من المشاكل العالقة بين النص الديني والعقل الإنساني ، رفض النص لمسألة الحقائق التاريخية التي يتوصل إليها العقل حول القصص الديني ، وكذلك رفض العقل لما تضمنه النص من عقوبات وأحكام تتعلق بالحياة ، حيث يرى العقل أن القصص الديني يعوزه الإثبات المادي ، كما أن الأحكام والعقوبات الدينية ما عادت تتناسب مع التقدم المدني في الحقوق والحريات ، إضافة إلى أن النص الديني غير قادر على معالجة مستجدات الحياة ، الأمر الذي جعل للعقل المكانة العليا في مواجهة هذه القضايا . وبذلك توقف النص عن دوره في الحياة ، لتخل الساحة للعقل الذي أخذ يخلق مع تطور الزمن ، واقعا جديدا سواء على مستوى المكان أو الزمان.

العقل المنفتح والحر والباحث عن الحقيقة من خلال الشك حتى في قدسية النص الديني ، هو عقل يرفضه النص . العقل المطلوب حسب مواصفات النص هو العقل الانصياعي ، الذي لا تهمه الحقيقة ولا يسعى إليها ، بل يخضع لكل ما يقوله النص باعتباره قول مقدس وحكمة إلهية لا يجوز الشك فيها حتى ولو كانت لا عقلانية أو غير واقعية ، بل ليس مطلوبا من العقل الانصياعي التأكد من مدى مصداقية مضمون النص في علاقته بالواقع ما إذا كان متسقا أو متعارضا معه . وهذا لا شك لا يمكن أن يكون نافع للحياة الإنسانية التي تتعامل مع الواقع أكثر مما تتعامل مع النص الديني . وفي ضوء التطور الحضاري والعلمي والقيم الإنسانية التي لا تتطابق مع مضمون النص الذي نزل لزمن غير هذا الزمن ، يستحيل تلاقي النص الديني مع العقل الإنساني ، والأدلة على ذلك كثيرة ، منها عدم تحريم النص للرق ، ورفض العقل له ، وملك اليمين ورفض العقل له أيضا، والحرب الجهادية التي تشن باسم الدين ، رفضها العقل ، ووضع المرأة المتدني في المجتمع حاربه العقل بحركة حقوق الإنسان وحركة المساواة بين الجنسين . وباختصار ، كل ما تضمنه النص ووجده العقل مجافيا ومتناقضا مع الواقع ، تم رفضه ومن ثم أوقف التعامل به إلى الدرجة التي فرض فيها الواقع نفسه من خلال القانون الوضعي الذي هو نتاج العقل ، حتى أنه لم يتبق من أحكام النص سوى ما يتصل بالأحوال الشخصية ، والتي بدورها لن تسلم من تدخل العقل كما حدث في تونس والمغرب ومصر (قانون الخلع) ، وذلك لأنها تتعارض مع واقع الحياة .

تشير الشواهد الحياتية إلى أن دور العقل في تغيير الواقع وتطويره فكريا وعلميا آخذ في الاتساع ، مقابل ضمور دور النص الديني بسبب رفض النص لهكذا " نوع " من العقل . من جانب آخر لا صحة للادعاء بإن النص الديني يخاطب العقل ويدعوا

إليه ، إلا إذا كان المقصود بذلك العقل الانصياعي وليس العقل الحر المبدع . لذلك فإن حديث العقل الذي يتعامل به الإنسان مع الحياة لا علاقة له بالنص الديني ، ومن ثم كان من الطبيعي أن يفارق الواقع المتخم بالعقل الحر ، النص الديني ، وأن يتعامل الناس ، بمن فيهم من المسلمين ، مع الواقع لا مع النص المعارض والرافض للعقل الحر .

الحديث الثاني عشر

حديث الحرية

مصطلح الحرية في الفكر والحياة المعاصرة ليس له علاقة بالعبودية ، باعتبار أن العبودية عار لحق بالإنسانية قرونا طويلة من الزمن ، وتعاملت معها كل الحضارات والأديان التي تعاملت مع الرجل الحر دون الرقيق ، فأوجبت كل الحقوق للحر وحرمت الرقيق منها ، فكان الحر متقدم على الرقيق في كل شيء ، وبالتالي فهما عنصرين غير متكافئين ، باعتبار أن الحر هو الإنسان ، والرقيق مجرد شيء - ضمن أشياء الحياة - له قيمة في السوق . وإذا كان الواقع قد تطور في مجال حقوق الإنسان إلى درجة إلغاء هذا المصطلح العار من التعامل القانوني والإنساني ، فإن النص الديني لا يزال على مشروعيته للرق ، كما لم يتطور النص ليلغيه بالتحريم التدريجي كما فعل مع الخمر مثلا ، علما بأن الرق أكثر ضررا لإنسانية الإنسان من الخمر ، كما لا يعرف معالجة النص الديني لفكرة الحرية الإنسانية سواء السياسية أو الفكرية أو المدنية . وبذلك كانت قضية الحرية في النص لا تتعدى النقيض المقابل لها : الرق . لكنها لم تعالج القضية مطلقا من الناحية الفلسفية ، بل أننا لا نستطيع أن نتعرف على معنى الحرية من النص الديني ، وهذا يفسر عجز الفقهاء عن الكتابة حول هذا الموضوع .

لا شك أن هناك نصوص دينية تتعلق ببعض الحريات مثل (لا إكراه في الدين) حيث يتبين حرية الدين ، لكن يأبى أهل التفسير إلا الإصرار على أن ذلك لا يشمل حق المسلم في اعتناق أي دين آخر واعتباره مرتدا يقضي النص بقتله ، لذلك يمكن القول بوضوح أن فكرة الحرية من الناحية الفلسفية لا وجود لها في النص ، خلافا للواقع الذي قام بتطويرها ومن ثم تجاوز فيها الواقع النص بعد مفارقته إياه .

ماذا تعني الحرية ؟ الحرية هي غياب الإكراه والقيود ، وبالتالي ، يعني ذلك الإطلاقية في التحرك لتحقيق المصلحة الفردية أو الجماعية . الحرية حق فطري في أصله غير قابل للمساومة ، وهو مالا يمكن تحقيقه في إطار الدين حيث لزومية الأوامر والنواه الإلهية . حرية الإنسان في النص الديني محددة بما يجوز ومالا يجوز دون أن يكون له أي دور في هذه المحددات . الحرية بكل أنواعها تحولت إلى حقوق مدنية إنسانية متعارضة مع مضامين النص الديني حيث أن مصدر هذه الحريات / الحقوق يتمثل في القانون الطبيعي وليس المصدر الإلهي . لذلك يمكن القول أن النص الديني ضد الحرية . لا شك أن هناك من سيتحدث عن الحرية المسؤولة ، وهوحديث فارغ لا معنى له لسبب بسيط وهو أن هذا النوع من الحرية يمثل المدخل للقيود والإكراه . كيف يمكن أن تكون حرية البحث العلمي حرية مسؤولة ؟ وكذلك الأمر مع حرية التعبير وحرية العقيدة ، وحرية ممارسة الشعائر ؟ كل هذه الحريات المدنية والفكرية تقوم على أصل الإطلاق ، حتى يتفق المجتمع المدني وليس النص الديني على الضوابط وليس القيود ، والتي يجب أن تكون في أدنى درجة لها وذلك حتى لا يتم هدر الحرية باسم الدين أو العادات والتقاليد . وإذا كان النص الديني قد توقف في مسألة القيد الديني على الحرية ، فإن الحريات ذاتها غير قابلة للتوقف ، بل قابلة للاتساع يوما بعد يوم كما هو حاصل في العصر الحديث . وبسبب الجمود في النص الديني ، مقابل الإطلاق في واقع الحريات ، اتجه العالم إلى تجاهل القيود الدينية ، وتبني الحريات القائمة في الواقع .

إن عدم مواكبة النص الديني لواقع الحياة قد فسح المجال أمام هذا الواقع لكي يثبت أركانه في مختلف مجالات الحياة باعتباره أكثر ملائمة لمفاهيم الإنسان . هذا الواقع يثبت أن الحرية وهي تتسع لا تنتظر إذنا من النص الديني ، وأن الإنسان ليس على استعداد للخضوع لهذا النص حتى وإن لم يعلن التمرد عليه ، بل تجاهله سكوتا وصمتا . بل أن اتساع الحريات في عالمنا المعاصر دليل قاطع على أن النص الديني قد أصبح عاجزا عن مواكبة التطور الإنساني الهائل في هذا المجال إذا ما وقفنا عند حدود النص دون أن نتجاوزه بعقولنا .

مشكلة النص الديني في علاقته بالحرية أنه اقتصر على " واقع " الزمن الذي ظهر فيه حيث يتقابل مفهوم الحرية مع مفهوم العبودية ، ومن ثم ترتبت الحقوق والواجبات في هذا الإطار الاجتماعي . وما كان أمام النص الديني وهو يتمسك بثنائية الحر / العبد ، أن يتطور ، خاصة وأن النص لم يتدرج في توفير الحرية للرقيق بحيث يصل إلى المنع الكامل ، ومن ثم يعاد النظر في ترتيب مسألة الحرية . كذلك لم يهتم النص بتحديد

وشرح الحريات التي يمكن للإنسان أن يمارسها ، وكيف ، وضماناتها . لقد استنتجت الحريات الإنسانية بعد أن تحولت إلى حقوق في إعلان حقوق الإنسان ، استنتاجيا قسريا من النص الديني لمجرد إثبات وجود تلك الحريات / الحقوق في الدين . ولو افترضنا جدلا أن النص الديني لم يواجه مثل هذا التحدي الغربي في مسألة حقوق الإنسان وحرياته ، لما أثير هذا الموضوع ، لأن الحرية الإنسانية ليست موضوع أصيل في النص الديني .

من جانب آخر تبرز مشكلة التوسع في الحريات والتي اقتضت تجاوز الحدود الإخلاقية المتعارف عليها لدى الناس ، مثل الزواج والأمومة والأبوة بدون أسرة والإجهاض ، وكلها حريات أدركها العقل من الواقع ، وأتاحت للنص الديني المجال لإثبات ما نص عليه في هذا المجال . ولا مجال للاعتراض على حقيقة تمادي " الواقع " ، في هذا الموضوع حيث لا حدود لا تساع النطاق الذي يعمل فيه العقل ، لكن مع ذلك لا يزال الواقع متخطيا للنص ، ويحظى بقبول الشعوب ، لأن الفائدة المرجوة من هذا الواقع المتناسق مع الحرية أكبر بكثير من السلبيات ، في حين أن النص الديني عجز عن توفير مثل هذه الفوائد للإنسانية . وإذا ما تجاهلنا بعض السلبيات المرافقة للحرية التي ذكرناها آنفا والتي لا تأخذ بها جميع شعوب الأرض ، فإن مفهوم الحرية الذي يتعامل مع الواقع أفضل بكثير من المفهوم الديني للحرية المقيدة والتي لم تتطور إنسانيا .

الواقع القائم يشهد على أن الناس في البلاد المسلمة تناضل من أجل المزيد من الحريات المدنية والسياسية والفكرية ، برغم وجود النص الديني . وليس مصادفة أن تطبيق اسلوب ما يسمى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجد له منفذا للتطبيق سوى في المملكة العربية السعودية ، وهو أسلوب أثبتت التجربة الحياتية فشله في تطوير الحياة المدنية ، وحتى في حفظ الدين . وها هي السعودية الآن متورطة مع شيوخ وملامي هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتسعى الحكومة السعودية إلى فرض نوع من القيود الرسمية على منتسبي الهيئة التي تبين أن مهمتها إخضاع الناس وتقييد حرياتهم ، كذلك الأمر مع الجمهورية الإسلامية في إيران حيث يثور الطلاب والليبراليون ضد الحكم الديني الذي قتل الحريات الفكرية في هذه الجمهورية الحديثة .

لقد أثبت الواقع حقيقة أن الدولتين اللتان تحكمان بالنص الديني السني : السعودية ، والنص الديني الشيعي : إيران ، تعانيان من نقص فادح في الحريات ، وكبت وتضييق إلى درجة أن الشعبين السعودي والإيراني يتوقان إلى التخلص من سطوة وسيطرة النص الديني على الحريات ، وأن الدول غير المتمسكة بهذا النص وهو حال جميع

الدول الأخرى ، هي الأكثر تمتعا بالحريات المدنية والفكرية والسياسية . وهذا بدوره يثبت حقيقة أن النص الديني معيق للحريات ، وفي أحيان كثيرة مانع لها . وهذا الإعاقة أمر طبيعي في جوهر النص الديني بسبب محدوديته ، بل ولا يمكن لوم الفقهاء الحاملين لواء الفكر الديني لعدم تطوير فكرة الحرية لأسباب عديدة منها ، استحالة تجاوز النص وما ورد فيه من أحكام . ولنأخذ مثلا حرية العقيدة المرتبطة جوهريا بفكرة الردة الدينية التي حدد لها النص عقوبة الإيذاء الجسدي أثناء الاستتابة أو القتل إذا ما أصر المسلم على مفارقة دينه واعتناق ديانة أخرى . لا يوجد فقيه مسلم على وجه الكرة الأرضية لا يقول بالقتل ، حتى من يسمونهم بالمعتدلين لا يستطيعون رفض أو نقض هذه العقوبة القاتلة . كذلك الأمر مع حرية التعبير والرأي حيث يستحيل نقد أي ممارسات نبوية أو صحابية بسبب عصمة الأنبياء وقداسة الصحابة . من جانب آخر لم يتمكن النص من التلائم مع الواقع . فالنص الديني يفرض ـ ولو نظريا ـ على الواقع أن يتطابق مع النص ، ويأمر الناس بالعمل على ذلك . ولهذا تكثر كلمة (لو) في العلاقة بين النص والحياة الواقعية بأسلوب تجريدي غير قابل للتطبيق . وبسبب تنامي قضايا الواقع وتغيرها وفقا للزمان والمكان يعجز النص عن المتابعة وتقديم الحلول . أما على صعيد الواقع فلا توجد كلمة (لو)، بل يساير الواقع ما هو قائم في حياة الناس ويتبنى قضاياهم ، ومن ثم يصبح الواقع أكثر قبولا لدى الناس من النص الديني . والأمثلة كثيرة سواء فيما يتعلق بحقوق الإنسان التي لم تتطور في النص الديني وتطورت مع الواقع بما ينفع الناس ، أو الحريات المختلفة ، أو أساليب البحث العلمي وحرية نقل المعلومات (الإنترنت) على سبيل المثال لا الحصر . علاقة النص الديني بكل هذه الحريات وغيرها تقوم على التقييد بما ورد في النص ، بمعنى أن الفقيه باعتباره ممثل النص على الأرض يحدد الحدود الدينية ثم يكره الحريات على عدم تجاوز هذه الحدود بما يعيق تطور الحرية ذاتها ، خلافا للواقع الذي تعمل فيه الحريات بلا حدود . وقد عجز النص الديني إلى الآن ـ كما سيعجز في المستقبل ـ عن فرض رؤيته الخاصة للحرية ، لسبب بسيط وهو أنها لا تتناسب مع أحوال الواقع والتجربة الإنسانية .

في ضوء ما سبق يغدو من الطبيعي أن يفارق الواقع النص الديني . وأن يتوقف التعامل مع النص في مجال الحريات ، إذ من المستحيل تقييد حرية الناس حتى وإن أمر النص بذلك .

(أنظر المزيد من المعلومات في الملحق البحثي : الدين والحرية)

الـحـديث الثالث عشر

حـديث الـمساواة

هل يؤمن النص الديني بمبدأ المساواة ويحث عليه بين الناس ؟ ونقول جميع الناس وليس بين المسلمين فقط ، وإن كانت المساواة بين المسلمين محل شك كما سنرى . النص الديني لا يدعو إلى المساواة بسبب ما يتضمنه من ثنائية واضحة ومحددة بين المؤمن والكافر ، وبين المسلم وغير المسلم ، وبين الحر والعبد ، وبين الرجل والمرأة . ونقصد بالمساواة حصول الجميع بدون استثناء ، لنفس الحقوق والواجبات بصفتهم الإنسانية التي خلقوا عليها دون تمييز بيولوجي أو ديني أو عرقي أو اجتماعي . والدين الإسلامي حين ظهر في مجتمع وحضارة إنسانية تقوم على التمييز واجه أمرين ، الأول : كونه يعمل في واقع اجتماعي يتعامل مع هذا التمييز بين الحر والعبد والرجل والمرأة ، والمواطن والأجنبي كما لدى الرومان ، وكذلك تمايز بين الأديان . إضافة إلى تقبل المجتمع لطبقية الشرائح الاجتماعية العليا كالأشراف والدنيا ، عوام الناس . الأمر الثاني ، كان لا بد للدين الجديد أن يمحور حول ذاته صونا وحماية للمعتقد ذاته ولمعتنقيه في مواجهة مجتمع الشرك والمشركين الرافض للدين الجديد . فكان لا بد من التمييز باعتبار أتباع الدين " أمة " من دون الناس ، وهذا ما حدث فعلا فيما يعرف بميثاق المدينة حين تميز " المجتمع " الإسلامي من غيره من " الأمم " .

إذن ، الحديث عن المساواة آنذاك كان نوع من الترف الفكري لا يشجع الإسلام خاصة في بداية الأمر ، على تبنيه ، لما فيه من الضرر بالإسلام والمسلمين . وتميز المسلمين عن غيرهم حينذاك كان الحل الوحيد في مواجهة الشرك والكفر في جزيرة العرب . وماكان يحق لأحد محاسبة الإسلام والمسلمين على ذلك في حينه ، لكن المشكلة فيما حدث بعد انتصار الدين وهيمنته واستقراره ، لماذا لم يدع إلى المساواة وتخطي الواقع القائم ؟ لماذا ميز بين المسلمين الأحرار والعبيد ؟ ولماذا ميز بين المسلم وغير المسلم ؟ والمؤمن والكافر ؟ والرجل والمرأة ؟ سواء في العطاء أو الميراث ، ثم

زاد الفقهاء الطين بلة بالتمييز بين أحرار المسلمين في مسألة الكفاءة التي ورد ذكرها في كتب الفقه . لماذا تعامل النص الديني مع قضية المساواة بأقل من اهتمامته بقضية الخمر التي تدرج في منعها ، برغم عدم أهمية الخمر على المستوى الاجتماعي مقارنة بالمساواة ؟ باعتقادي أن المعضلة الأساسية تكمن في عدم حرص النص الديني عن مجاراة التطور الاجتماعي ، واستشراف المستقبل فيما يخص العلائق الاجتماعية والقيم الخاصة بحقوق الإنسان ، ولعل التفسير المقبول منطقيا أن النص الديني متعلق بالواقع الذي عايشه ، والسعي لإصلاحه على المستوى الديني . فارتبط السكر بالصلاة يؤدي إلى خلل في العبادة ، والنص الديني إنما أنزل أصلا لتعديل مسار التوحيد الذي انحرف من خلال عبادة الأصنام ، والصلاة تأتي في المقام الأولى على مستوى التعبد ، فضلا عن أولويتها في مجال العبادات بعد الإقرار بالشهادتين ، ولهذا حرص عليها النص الديني خاصة وأن الصراع بين التوحيد والشرك كان على أشده آنذاك ، وكان العرب المسلمون أهل خمر لا يجدون عنها فكاكا بسبب العادة واتساح فسحه اللهو بسبب الثراء أو الفراغ . في حين أن قضية عدم المساواة لا تتصل بالتعبد ، فضلا عن عموميتها في كل المجتمعات واستمراريتها لقرون طويلة . وفي ظل أنظمة سياسية تتعامل مع بعضها البعض من خلال القوة لعدم وجود قانون دولي ينسق هذه العلاقات الساخنة عسكريا ، كان لا بد أن يكثر الأسرى من رجال ونساء . وإذا كان النص الديني كغيره من النصوص المقدسة يجاري الواقع ويتماهي معه ، فلم يكن بالإمكان أن يتجاوز النص الواقع حتى وإن كان سيئا .

لذلك فإن تشريح النص الديني وتفكيكه يدل دلالة قاطعة على أن المساواة كقضية إنسانية في المقام الأول لم تنل الاهتمام الكافي ، بل ولم تكن موضع اهتمام التشريع الديني . وكان مضمون النص بشأنها مسايرا للواقع آنذاك ، متوافقا مع المفاهيم الإنسانية السائدة التي لم تشعر بالحرج إزاء اختلالات هذا المبدأ الهام على المستوى العام . وحيث أن فكرة الرقيق ظلت على ماهي عليه من قبول لدى جميع شعوب الأرض لفترة طويلة ، لم يكن هناك تساؤل حول التناقض القائم في النص الديني بين الإقرار بكرامة ابن آدم وجواز استرقاقه ، إلى أن أخذ العالم الغربي يسعى إلى تغيير هذا الوضع غير الإنساني وتعزيزه باتفاقية برلين 1885 ، ثم انطلاق الفكر الغربي بفرض هذا التوجه داخل وخارج القارة الأوروبية ، ولم تقاوم هذا التوجه سوى الدول الإسلامية، أي التي تتعامل مع النص الديني . ومع سيادة تحرير الإنسان والارتقاء بحقوقه الإنسانية ، خضع الفكر الديني وتعامل مع القضية بأسلوب " الإجماع الصامت " ، حيث لم يتمكن الفقهاء من إعلان القبول الشرعي بحقوق الإنسان الصادرة عن

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فظل النص الديني على ما هو عليه من ثنائية اجتماعية ودينية ما عادت مقبولة في العالم الحديث .

برغم هذا الإجماع الصامت ، ظل النص الديني نافذا على مستوى اللامساواة الدينية بين المسلم وغير المسلم حتى ولو كان من المواطنين . فالقضاء مثلا والمناصب السلطوية الكبيرة سواء في الجيش والإدارة الرسمية ، كانت من الوظائف الممنوعة (المحرمة) على غير المسلمين في معظم البلاد الإسلامية ، وكذلك الأمر فيما يتصل بالعبادات الدينية التي تم (تنظيمها) من حيث التصريح ببناء الكنائس والمعابد الدينية بشكل عام . أما المواطنون من غير " أهل الكتاب" من الهندوس والبوذ أو الفرق الدينية غير المعترف بها إسلاميا كالبهائية والاسماعيلية ، فلا يزال غير معترف بها دينيا ، فضلا عن الفتاوى شبه الدائمة بتكفيرهم ، وعدم حقهم في العبادة العلنية من إظهار أعيادهم الدينية أو التبشير بمبادئهم الدينية في المجتمع . من خلال هذا التفكير الديني المؤيد للامساواة الدينية بين المسلمين وغير المسلمين يتبين أن النص الديني غير قابل للتعامل مع الواقع القائم ، بل ورفض أحد أهم مبادئ حقوق الإنسان : المساواة، الأمر الذي يرشحه للتوقف والإهمال عند التعامل مع الواقع ، ومن ثم انصراف الناس عنه ، وهذا هو ما يحدث الآن ، وحيث لا يزال يفرض النص رؤاه على المتمسكين به ، مما يدفعهم إلى الاستمرار في الكتابة حول هذا الموضوع ، وتجاهل الواقع القائم ، في حين أنه على مستوى التشريع والتعامل اليومي يفرض الواقع ذاته بإلغاء هذه اللامساواة بين المواطنين ، وفرضها على غير المواطنين حتى ولو كانوا مسلمين **!** كذلك الأمر على مستوى العامة إذ ما عاد هناك قبول للتمايز بينهم كمواطنين بفعل التربية الوطنية ، دون أن يلغي ذلك ماذكرناه آنفا من تجاوز لهذا المبدأ الحيوي في بعض المستويات الوظيفية التنفيذية ، لا الحقوق العامة ، لكن مع الإهمال التام من خلال الإجماع الصامت على إهمال النص الديني وعدم السماح له - كوسيلة احتجاج - بالنفاذ إلى الدستور أو القانون أو التعامل الاجتماعي الواسع . بل وزيادة على ذلك محاولة تجاهل كل النصوص التمييزية والتأكيد على النصوص المؤيدة للتسامح الاجتماعي ، دون الاهتمام بإن الاحتجاج بمثل هذه النصوص لا يلغي حقيقة اللامساواة بين المسلمين وغير المسلمين الواردة في النصوص الدينية الأخرى التي لا تزال نافذة على المستوى الديني ويحتج بها الداعون إلى الدولة الدينية (الإسلامية) .

العصر الحديث بدعوته إلى إلغاء هذا التمايز بين الناس على أساس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان استجابة لواقع فرض نفسه في ظل تطور المفاهيم الإنسانية فيما

يخص المساواة بين الناس الذين تمايزت بهم الأوضاع السياسية والاقتصادية ليحدث بعدها التمايز الاجتماعي بين الرجال الأحرار أنفسهم ، ثم بين الرجال والنساء ، وكذلك التمييز بين الأحرار والعبيد . ومع تطور المفاهيم للفكر الإنساني تبين أن النص الديني غير قابل للتعايش مع هذه الأفكار التقدمية ، في حين أن الواقع آخذ في التنامي بقوة اكتساحية لكل ما يعترض طريقه في مجال إتاحة المجال لتحقيق حلم الإنسانية بالمساواة ، سواء كان نصا دينيا أو مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف . وحيث أن لا مجال للالتقاء بين أحكام النص الديني الجامدة وغير القابلة للتطور ، والواقع الإنساني الذي لا يعترف بالسكونية ، كان لا بد من مفارقة الواقع للنص وتجاوزه لكي يتيح للإنسانية أملا جديدا في هذا المجال ، في حين ظل النص عاجزا عن التقدم نظرا لكونه قد ظهر في زمن غير زمننا ، متناسبا مع الواقع القديم الذي نزل فيه .

لقد ثبت وبما لا شك فيه أن الواقع أكثر نفعا للبشر والمجتمع من النص الديني في قضية المساواة ، وأن هذا الواقع مؤيدا بالعقل أكثر قدرة على التطور نحو الأفضل . وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن منجز العقل في هذا المجال خلال المائة سنة الأخيرة كان أفضل بكثير من منجز النص الفاعل لأكثر من ألف عام في دار الإسلام ، وأن الواقع الذي تطور على يد الإنسان قد أفاد البشرية أيما إفادة وقلل اللامساواة إلى أدنى حد ممكن ، فضلا عن سعيه الدائم من خلال التشريعات الدولية إلى توفير الأدوات التنفيذية داخل كل مجتمع في العالم لوضع المساواة موضع التنفيذ ، لتبين لنا أن مفارقة الواقع للنص الديني جاء في صالح المسلمين أنفسهم ، ولو ظل المسلمون مطبقين للنص الديني لما تطور لديهم مبدأ المساواة ، ولظل غير المسلمين يعانون من الظلم القانوني والاجتماعي ، كما أن الفارق الاجتماعي بين المسلمين أنفسهم ، بين الأشراف وعوام الناس سيظل قائما .

برغم كل هذا التطور في مجال المساواة ، يرفض المشرع في البلاد الإسلامية مساواة الرجل بالمرأة في الإرث والولاية على النفس كما حال الزواج ، أو الولاية على الغير (الأولاد القصر) ، أو مايسمى بالولاية العامة (القضاء ورئاسة الوزراء) أو شبه العامة (نيابة الأمة في البرلمان) أو القوامة . وذلك بسبب النص الديني . الأمر الذي يعني أن النص الديني سبب مباشر في إعاقة تطوير مبدأ المساواة في هذه المجتمعات ، وبما يمثل جناية على وضع المرأة، وبما يدحض بصورة قاطعة الادعاء بإن الدين الإسلامي قد كرم المرأة وجعلها قرينة الرجل في كل شيء **!** ولو كان النص الديني

حاضرا في عصرنا الحديث لكان المسلمون بين مأساتين ، الصراع مع المجتمع الدولي أو الانعزال ، وهو أمر يستحيل حدوثه .

الحديث الرابع عشر

حديث الدولة

هو حديث جديد تماما لم يعرفه الإنسان إلا في القرن التاسع عشر مع قيام الدولة القومية وتجاهل فكرة الأمة . الدولة ككيان سياسي محدد جغرافيا بشعب وسلطة محددة الهوية ، أمر لم يعرفه النص الديني ولا تعامل به على المستوى التنظيمي . وكل ما يكتب في مختلف الأدبيات من مصطلحات غير دقيقة مثل " دولة الرسول في المدينة " أو " دولة النبوة " و " دولة الخلافة الراشدة " و " الدولة الأموية أو العباسية .. الخ " ، لايقدم أي دليل على وجود فكرة أو نظرية الدولة ، وإنما هو إسقاط اللاحق على السابق ، بمعنى أن الاستخدام المعاصر لهذا المصطلح دفع بكتاب الفكر الديني إلى إدخاله ضمن الحديث المعاصر عن الخلافة (وهو مصطلح لم يعرفه سوى المسلمون والذي استخدم لوصف حالة استخلاف النبي في مجتمع المؤمنين وليس كمصطلح سياسي) وإكساءها مصطلح الدولة للمعاصرة ليس إلا ، دون أن يهتم أحد بمضمون المصطلح ذاته من الناحيتين السياسية والتنظيمية ، ثم القيام بمد استخدام المصطلح إلى الماضي : المجتمع المؤمن من المسلمين في المدينة .

لاشك أن هناك تشابها بين الوظائف السلطوية والتنظيمية في المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات غير الإسلامية ، وهو أمر طبيعي لتشابه الجرائم والمشاكل الزوجية وعقود التجارة وغير ذلك من الموضوعات ، لأن ممارسة السلطة واحدة وإن اختلفت الشرائع من جهة الاستخدام ، بدليل أن كثيرا من الأحكام الإسلامية الواردة في النص الديني لا يخلو من أصول مماثلة لها تم تطبيقها في عصر ما قبل الإسلام الذي يسمى

خطأ بالعصر الجاهلي أو في الديانة اليهودية ، مثل قطع يد والإرث والجلد والرجم . لكن كل هذا التشابه لا يعني مطلقا مفهوم " الدولة " ككيان سياسي ، كما هو معروف الآن ، فضلا عن عدم وجود أي كتاب حول مفهوم الدولة في تاريخ دار الإسلام . وجميع كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية تخلو تماما من أي فصل حول الدولة كعلم ، سواء من جهة التعريف أو الوظائف أو تنظيم السلطات . فالتركيز على الخلافة ودراستها يتم من خلال منصب الخليفة ذاته . بمعنى أن الخليفة هو الخلافة لا انفصال بينهما ، ووظائفه ومهامه هي مهام ووظائف الخلافة . كما لا يوجد فصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وغالبا ما تتسمى الخلافة بإسم مؤسسها ، الأموية من الأمويين ، والعباسية من العباسيين ، والأيـوبيـة من صلاح الدين الأيوبي ، والأخشيدية من الإخشيديين ، وهكذا . وبذلك لم يعرف تاريخ دار الإسلام التعامل مع الدولة ككيان سياسي منفصل بسبب خلو النص الديني عن علم السياسة بشكل عام . أم احتجاج البعض بما ورد في القرآن الكريم بلفظ تداول السلطة (وتلك الأيام نداولها بين الناس) فهو مما تعارفت عليه الأمم والحضارات التي سادت ثم بادت دون حاجة إلى دين سماوي أو غير سماوي .

ومن المهم أن نتساءل : لماذا خلا النص الديني من أي حديث حول الدولة ؟ والسبب في ذلك بسيط وهو أن واقع المجتمع القرشي الذي تمحور حوله النص الديني لم توجد به سلطة مركزية وهو أساس الدولة ، أي " حكومة " ، وشتان بين فكرتي الحكم (وهي فكرة عامة ظهرت كممارسة في كل المجتمعات البدائية والمتحضرة) ، والحكومة كسلطة تنظيمية واضحة ومحددة المعالم . كما هو الحال مع فكرة " العدالة " التي سعت إليها كل المجتمعات وفقا لأحوالها ، ودعا إليها النص الديني . لكن هذه " العدالة " في نظرية الدولة لا تعتمد على العرف ، بل على القانون حيث لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص واضح ، وحيث ينـظم القانون المكتوب أحوال المجتمع . وخلو مجتمع الجزيرة العربية من مثل هذه السلطة المركزية ووضوح الكيفية التي يتم بها تنظيم السلطات ، كان سببا في عدم اهتمام النص الديني بموضوع الدولة . ومن المنطقي أن يكون الأمر كذلك لأن النص يتعامل مع الواقع ولا يتجاوزه ، إلا فيما يتصل بالعبادات ، وحين يطور النص حالة اجتماعية ما ، فإنه يحرص على لا أن يتجاوز السقف الأعلى لها من القبول الاجتماعي كما هو الحال مع الرقيق والمرأة في المجتمع القرشي ومجتمع الجزيرة عموما ، ونادرا جدا ما يعمد النص على الإلغاء دون تقديم البديل المماثل ، فمثلا ، حين حدد النص الزواج بأربع نساء وتحريم أنواع معينة من الزواج ، وفر النص بديلا في ملك اليمين والتسري . والدولة ككيان سياسي ليس موجودا في الواقع ،

فمن الطبيعي إذن أن لا تكون موجودة في النص الديني ، وهذا يفسر ضعف الجانب الفكري في مفهوم الدولة في الدين الإسلامي .

من الأدلة والشواهد المادية على ما سبق أن الكتابات الفقهية حول الخلافة جاءت متأخرة ثلاثة قرون بعد ظهور النص الديني ، وخلو جميع كتب الفقه من موضوع الدولة . والفقهاء الذين حرصوا على تبيان أدق التفاصيل حول الوضوء لم يبدوا أي أهتمام بالسلطة السياسية ، بل تعاملوا معها كواقع قائم . من جهة أخرى تخلو كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية من أي تأصيل فكري حول تفسير كيفية نشأة السلطة ومن ثم الدولة على غرار الفكر السياسي الغربي . لقد تعامل النص مع الواقع وكذلك الفقهاء فجاء الفكر الديني خلوا من نظرية الدولة وتفسير نشأة السلطة . وعلى مستوى الممارسة العملية يشهد الواقع على حالة المأزق السياسي الذي وجد الصحابة أنفسهم فيه بعد وفاة النبي (ص) ، كما وصفت المشكلة في سقيفة بني ساعدة فيما حدث من تنازع على الخلافة بين المهاجرين والأنصار ، ثم تنوع الأساليب في الوصول إلى السلطة بعد وفاة أبي بكر الصديق ، إلى حين حسم هذا التنازع باتباع الاسلوب الهرقلي (الروم) أو الفارسي ، أي توريث السلطة (الحكم) في عائلة محددة من دون المسلمين من أموية وعباسية وصولا إلى العصر الحديث ، وتجنب اختيار الحاكم عن طريق الشورى لعدم وضوحه في مسألة تداول السلطة بشكل ثابت ومنظم . ولا يزال المسلمون إلى اليوم عاجزين عن وضع أي كتاب حول الدولة بدون الاستعانة بالمؤلفات الغربية حول هذا الموضوع . ومن الجدير بالذكر أن اللغة العربية ذاتها تخلو كذلك من المعنى الاصطلاحي للدولة ، والاقتصار على المعنى اللفظي : تداول الأمر أو الحكم ، في حين أن مضمون ومعنى الدولة ، أوسع وأشمل من الحكم .

من القضايا المرفقة لهذا الموضوع ما يتصل بالجنسية التي تتعلق بالدولة الجغرافية ، حيث ينتسب المواطن إلى البلد الذي يحمل جنسيته بغض النظرعن دينه ، وهو مفهوم لا يقبله النص الديني الذي يتعامل مع المسلمين من المنظور الأممي بعمومية حقوق وواجبات المسلمين في البلد الواحد ، بمعنى أن المسلم في علاقته بالسلطة يعتمد على الدين لا المواطنة ، ومن ثم يتساوى المسلم الكويتي مع المسلم البنغالي مثلا في هذا الأمر . بتعبير آخر يحمل النص الديني مضمون ارتباط الجنسية بالدين على غرار ما كان يحدث للمسلمين في يوغسلافيا الاتحادية قبل تقسيمها ، وكما يقول بذلك المرحوم سيد قطب ، ذلك أن الدين أممي بمضمونه ، غير محدد جغرافيا ، بل ولا يمكن تقييده جغرافيا . وبدون تحديد للجنسية لا يعود هناك معنى للمواطنة ، لأنها السبيل الوحيد

لتحديد الهوية ، وبمجرد فقدان الدولة تسقط هذه الهوية ، في حين أن المسلم يفقه هوية الانتماء الديني ـ الأممي بخروجه من الدين ذاته ، ومن ثم تسقط عنه جملة من الحقوق والواجبات الخاصة بالمسلمين ، دع عنك فقدانه حق الحياة بعد " جريمة " الارتداد عن الدين . وبسبب انعدام مفهوم الدولة في النص الديني ، انعدمت المفاهيم المصاحبة لمصطلح ونظرية الدولة مثل الجنسية والسيادة ، والفصل بين مفهومي السلطة والسيادة ، أو الفصل بين السلطات أو الحريات المدنية والفكرية وغيرها من المفاهيم .

" الدولة " ، مصطلح إنساني حديث ليس له علاقة بأي دين سماوي ، وهي فعل بشري نتج عن التطورات السياسية والاقتصادية والعلائق الاجتماعية عبر التاريخ . وقد أثبت الواقع أن الدولة أنسب الكيانات السياسية مثل الامبراطورية والقبيلة ، للتجمعات البشرية ، وأكثرها قدرة على البقاء وتجسيد مفاهيم القوة والسلطة الاجتماعية على نحو منظم ومن خلال كيان سياسي محدد وواضح الملامح جغرافيا وبشريا . " الدولة " نتاج العقل الإنساني وحده دون أي مساعدة من النص الديني ، وذلك حين سعى العقل إلى تفسير نشأة السلطة ، وتقييد الاستبداد السياسي بتوزيع السلطات السياسية ، ومأسسة المجتمع ، وتقنين القواعد التي يتعامل بها المجتمع ، وتنظيم الحريات المدنية والفكرية ، وتحديد العقوبات من خلال نص قانوني واضح ، والكثير من الموضوعات التي تم تضمينها وثيقة الدستور .

" الدولة " ، موضوع جديد للدراسة يتضمن العديد من مجالات البحث داخلها (الحكومة ، البرلمان ، القضاء ، تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم والمؤسسات ... الخ) ، وخارجها فيما يتصل بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية . كل ذلك وفق الواقع ومحدداته الجغرافية والتاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وليس وفق شروط أحكام النص الديني . بل أن الفكر السياسي الخاص بالدولة نشأ في ظل الدعوة للفصل بين الدين والدولة . لقد كان النص الديني معيقا لنمو الدولة ، مما دفع برواد الفكر السياسي لمواجهة الكنيسة ، ثم الصراع معها والانتصار عليها بقوة العقل والكثير من التضحيات ، ثم إجبار رجل الدين مع نصوصه الدينية للإنزواء في كنيسته ، وبالتالي علمنة المجتمع ، باعتباره مجتمع مدني . بذلك أصبحت " الدولة " علما مدنيا في المقام الأول ، ولم يختلف الأمر عن هذا التصور حين قامت الدولة القومية في العالم الإسلامي والعربي ، حيث تحددت هوية المجتمع سياسيا بالدولة ، وتم توزيع السلطات فيها وفقا لدستور ، كما تم تنظيم العلاقة بين المؤسسات المختلفة والمواطنين ، وتحديد سلطات الحاكم ، وباختصار تم تمدين كل مظاهر الحياة في المجتمع ، ولم يرد أي دور

حقيقي وفعلي للنص الديني في الدستور والقانون ، باستثناء الأحوال الشخصية التي لا علاقة لها بالسياسة والاقتصاد والفكر والشأن الاجتماعي العام . هذه الدولة العربية المسلمة في عقيدتها اعتمدت على القانون الوضعي لترتيب العلاقات الإنسانية والمؤسسية ، واعتمدت المعايير العقلية المستمدة من الغرب لإدارة هذه الدولة . وليس من المبالغة القول أن نظم الحكم المسلمة التي تحولت إلى دول مستقلة بعد المرحلة الاستعمارية ، لم تنظر في النص الديني بحثا عن الشرعية الدينية كأساس للدولة التي شرع في تكوينها ، أو عن مدى تطابق المشروعية الدستورية مع النص الديني .

لقد ساعد خلو النص الديني من مفهوم الدولة على تكوين مؤسسات الدولة السياسية والاقتصادية والتشريعية بحرية ، ودون حدوث تصادمات مدنية / دينية ، بالاعتماد على الواقع الجديد الذي تطورت المفاهيم السياسية من خلاله ، والذي ساعدت ظروفه التاريخية على تشكيل هذه الدولة الجديدة . وإلى حين تنامي ثم سيادة الخطاب الديني المتضمن للنص الديني ، كان الواقع يفعل فعله على مستوى الدولة ومؤسساته ، وهو واقع يعتمد على الفكر الغربي ومفاهيمه لشرح وبناء مفاهيم ومؤسسات الدولة . وقد ظل هذا الأمر فاعلا منذ الخمسينات ولا يزال ، دون إعاقة حقيقية من النص الديني ، ذلك أن خلو النص من هذه المفاهيم أضعف قدرة المنادين من الجماعات الدينية بتطبيق هذا النص في مسألة الدولة من جهة ، والعجز عن تقديم البديل الديني من جهة أخرى .

الـحـديث الخامس عشر

حـديث الـمدنية

هل يصلح النص الديني للحياة المدنية ؟ ونقصد بذلك حياة التحضر والاستقرار التي هي في حال دائم من التطور والتغير والتبدل ؟ هل بإمكان النص الديني تقديم حلول ربانية لكل مشكلات التمدن ؟ وهي مشاكل كثيرة تتصل بطبيعة الإنسان ومختلف الأنشطة التي يمارسها والعلائق البشرية والمفاهيم المتصلة بتطور حقوق الإنسان وغير ذلك من الموضوعات ؟ لماذا نسأل مثل هذه الأسئلة ؟ لأن النص الديني ظهر في مجتمع بسيط في كل أشكال الأنشطة البشرية الاقتصادية والسياسية والثقافية . مجتمع لا يقرأ ولا يكتب ، منعزل حضاريا عن الحضارات الكبرى ، ولا حظ لديه من مشاركة في التاريخ الحضاري للمجتمع العالمي ، ثقافة محدودة بديوان الشعر ، لا يملك فكرا مكتوبا فغلب الظن على اليقين في أخباره ، ديانة بسيطة بأنصاب وأصنام تخلو من الجمال ودقة الصنع ، ليس لديه قانون مكتوب وبدون سلطة مركزية تدير شؤونه . وكان الهدف الأساسي للنص الديني وعلى مدى ثلاثة عشرة تماما تخليص العبادة لله من الشرك ، أي عبادة الأصنام ، وجعلها تصب في اتجاه واحد : اللـه . لذلك لم يشهد العهد المكي أي تطور تشريعي للنص الديني ، ولم تتم معالجة مشكلات المجتمع المكي باعتباره مجتمع مشرك ، غير مؤهل لتطبيق أحكام النص الديني التي لا تقوم إلا بعد تأسيس العقيدة وتثبتها ، لأن البناء التشريعي (التنظيمي) - إن جاز التعبير - ينطلق من هذا الأساس وفقا للتصور الإسلامي . وليس واردا على الإطلاق أي إمكانية استمرارية العقيدة بدون تشريع مواز لترتيب حياة المسلمين وفقا للأحكام الدينية . بمعنى أنه ليس من المتصور دينيا التعامل مع واقع يتجاهل هذه الأحكام بتعمد أو غير تعمد .

في العهد المديني (يثرب) حدث الترسخ العقائدي ، فهلت الأحكام تترى وفقا لحوادث حادثة في حينها ، أو ترتيب لواقع قائم بما يتناسب ومفاهيم وقيم الدين الجديد . ومنذ لحظة الهجرة حتى فتح مكة ، وهي فترة تمتد من ثمان إلى عشر سنوات كحد أقصى ،

كانت القوة هي سيدة الصراع بين الشرك والإيمان ، القوة بالسيف هي التي حسمت نتائج هذا الصراع . القوة التي دفعت البدو الأعراب للدخول في دين الله أفواجا ، وزوال القوة بوفاة النبي (ص) هي التي أحدثت الردة في معظم أرجاء الجزيرة العربية ، والقوة أخيرا هي التي أرغمت المرتدين على العودة إلى حظيرة الدين . والقوة العسكرية هي التي حققت الفتوحات .

خلال فترة زمنية تقارب الثلاثة وعشرين عاما ، لم يكن النص الديني فاعلا في مجتمع مدني مستقر . صحيح أن النبي (ص) وصحبه من مهاجرين وأنصار ، مستقرون في المدينة، لكن العلاقات الاجتماعية كان يشوبها الكثير من التوتر والعنف سواء بين المهاجرين والأنصار أو بين الأنصار أنفسهم أو بين المسلمين والمنافقين واليهود ، وهي علاقات سادتها فترات من القتل والتهجير والمصادرة للأموال والنساء . خلال هذه الفترة أيضا أرسلت الرسائل ثم الجيوش للامبراطوريات المجاورة ، وهي التي تعد فاتحة السياسة التي مورست فيما بعد : الفتوحات الإسلامية التي كان أغلبها بالسيف . وطوال فترة العهد المديني حيث تتال نزول الأحكام لم يتمكن النص الديني من تجاوز الواقع إذ لم تكن هناك مدنيـة ولا حضارة ، وحتى الثقافة كمنتج فكري كان محدودا جدا بدليل فقدان الشعر الجاهلي لدوره الفاعل في أحداث المجتمع ، وبذلك جاءت الأحكام متسقة مع الواقع أو مستمدة منه ، سواء فيما يتصل بالرق أو العلاقات الاجتماعية التي قامت على التمايز الديني ، أو العلاقات السياسية التي قامت على العداء والتحدي والسعي لإخضاع الآخر ، بل لقد شهدت تلك الفترة وكذلك عهد الصحابة جمودا في المجال الفكري إذا ما قورن مثلا بما لدى الفرس والرومان أو حتى اليمن وبلاد الشام . كما لم يشهد سواء العهد النبوي أو الصحابي تأليف كتاب واحد ، ولا يتوفر أي دليل تاريخي موثق على أي تطور فكري . بل يمكن القول أن المستوى المدني خلال العهد النبوي وعهد الصحابة لم يختلف مطلقا عن المجتمع القرشي ، حيث ظل الوضع الاجتماعي والثقافي على ما هو عليه ، ثقافة شفهية لا تتعدى الشعر والنثر . ودليل ذلك عدم وجود أي مؤلف إسلامي يشيد بالتطور الحضاري الإسلامي في ذلك العصر ، إذ يتفق الباحثون على أن القرن الرابع الهجري هو عصر النهضة في دار الإسلام ، كما إنه العصر الذي شهد انحدار دور الدين في الشأن الحضاري .

النص الديني ظهر وتحرك في مجتمع بدوي (بدائي) بسيط ، واتسق مع معطياته ، ولكنه لم يتعد ذلك ، إذ تشهد كتب التاريخ على اعتماد كثير من الأحكام الدينية على أحكام أو تشريع مسبق تعامل به المجتمع الجاهلي دون إحداث تطور تشريعي هام ،

وظل منحصرا في هذا الإطار لا يتعداه . وليس من المبالغة القول أن العنصر الديني ما كان له ذلك الدور المؤثر في التطور المدني الذي شهدته " الدولة " العربية في ظل الخلافة الأموية ، فضلا عن انعدامه في ظل الخلافة العباسية و " الدول " التي حكمتها سلالات مختلفة . وكل الانجازات الفكرية كانت محدودة التأثير في الشأن العام ، بمعنى أن كثرة المؤلفات لم يتسق مع تطور الحياة وتمدنها ، حيث يعود الفضل في تألق الحياة ، خاصة في ظل العصر الأول للخلافة العباسية ، إلى العناصر الحضارية الموجودة في البلاد المفتوحة ، والتي استخدمها الفاتحون لما فيه مصلحة الحكم والخاصة ، دون أن يسري ذلك إلى تمدن الحياة نفسها .

لا شك أن التفاعل مع القيم الحضارية السائدة في البلاد المفتوحة واستقرار الفاتحين قد ساهم في تنامي الحياة المنعمة بالقصور والجواري والغلمان والموسيقى والرقص ، بل وحتى أنواع الأكل وفنون الطبخ ، لكن كل هذا الرفاه لم يتعد بلاط الخلفاء والأمراء وقصور الخاصة والأشراف ، ولا يمكن القول بوجود حياة مدنية على المستوى العام ، كما يتبدى لنا الوضع من شدة التفاوت الطبقي بين الشرائح الاجتماعية ، وكثرة الثورات وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي ، إذا ما قورن الوضع بالتمدن الروماني أو الفارسي مثلا . من جانب آخر تدل نوعية العقوبات الدينية من جلد وقطع ورجم على بساطة الفهم الديني للجرائم بسبب بساطة المجتمع البدوي الذي عاشه النص الديني ، حيث لا توجد جرائم معقدة كالتزوير والاختلاس والغش التجاري التي لم يعدها النص جرائم تستحق عقوبة بدنية ، ذلك أن مثل هذه الجرائم ذات طبيعة عقلية لا تهدد مجتمعا بسيطا مثل مجتمع المدينة مثل السرقة أو الزنى أو القذف ، ولم يهتم النص الديني كثيرا بتحديد عقوبات معينة لها ، تاركا الأمر لسلطة من ينظر في الأمر سواء كان الخليفة أو الأمير أو القاضي أو قائد الجيش ، فيما يسمى بعقوبة التعزير ، أي عقوبة ما دون الحد الشرعي ، وهي عقوبة تتنافى مع موازين العدل لأنها رهن بالقاضي .

كذلك الأمر فيما يتصل بالفنون وهو من الشواهد البارزة والدالة على التمدن ، حيث لم يتطور في العلن سوى فن الخط وبمساهمة فارسية وكذلك الزخارف التي تميز الجانب الفني الفارسي التي لا يعرفها العرب الذين انتهى دورهم في العصر العباسي ، وحتى النحو وضعه سيبويه الفارسي ! وأما فن الموسيقى والغناء وأدواته فاقتصر على بلاط الخلفاء وقصور الأمراء والأشراف ، ولم يكن الشعب يتعامل مع الموسيقى كفن بسبب تحريم النص الديني لفنون الغناء والموسيقى (لهو الحديث) والرقص ، دع عنك فنون

القصة والرواية والمسرح التي لم يعرفها المجتمع الإسلامي آنذاك ، حيث لم يعرف الأدباء العرب سوى الشعر والنثر .

إن خلو النص الديني من مضامين تساعد على قيام المجتمع المدني ، فضلا عن توفر العديد من الآراء التي تحرم الفنون المختلفة وعدم التطور في متابعة التقدم المدني الذي كان متوافرا في البلاد المفتوحة ، والتي شهدت انفصالا بين الدين المهيمن ، والمدني الخاضع ، كل ذلك جعل النص عاجزا عن توفير المفاهيم المدنية للحياة المعاصرة التي اكتسحتها الحضارة الغربية اكتساحا دفعت بالنص الديني إلى الوراء ، وتجاهل المسلمين أنظمة وجماهير لهذا النص وهي تقبل على الحياة المدنية التي نتجت عن دولة الرفاه حيث يتنامى دور الدولة ويتضاءل دور النص مع الحياة العامة . وحتى يتمكن المسلمون في البلاد الإسلامية من التمتع بالحياة المدنية تبعوا المفهوم الغربي بفصل الجانب الديني عن الجانب الدنيوي بشكل جزئي ، بمعنى أنهم أبقوا على الدولة الحارسة للعقيدة للحفاظ على المظهرية الدينية، وفي نفس الوقت أتاح لهم ذلك التعامل مع الدنيا المدنية بشيء من الراحة ، وكما فصلوا القضاء المدني عن الشرعي ، والقوانين الوضعية عن قوانين الأحوال الشخصية ، والتعليم المدني عن التعليم الديني ، كذلك فصلوا حياتهم الدينية (الشعائر والطقوس) عن حياتهم المدنية (تبني مظاهر ومفاهيم الحضارة الغربية) . وبفضل هذا الفصل الذي لا يزال ساريا في المجتمعات المسلمة استمتع المسلمون بحياة مدنية حديثة غير مسبوقة في تاريخهم، في ممارسة كل أنشطة المجتمع المدني وفنونه ، بل وساهموا في ذلك مساهمة جيدة سواء في المسرح أو القصة والرواية أو السينما وغيرها من الفنون .

لقد فرضت مفاهيم وقيم الحياة المدنية انقطاعا ومفارقة بين النص الديني والواقع في كل مجالات الحياة الدنيوية . ويمكن القول أن المفارقة بين الواقع والنص في هذا المجال مفارقة قاطعة لا يستبين معها أي دور للنص ، بل أصبح النص ذاته معيقا في كثير من الأحيان للتطور المدني بما يتضمنه من مفاهيم الحلال والحرام وما يجوز وما لا يجوز ، ذلك أن النص يتعارض دائما مع الفكر الحر والإبداع الفني ، ومن ثم فهو يصادر أو يسعى جهده من خلال مختلف القنوات الدينية (وزارة الأوقاف ، دار الافتاء ، الفتاوى الحرة) تقييد هذا الفكر أو منعه بتهمة الردة أو التكفير أو المصادرة ، كما هو حاصل في كثير من البلدان المسلمة ، حيث تتم عملية منع الكتب ومصادرتها أو محاكمة المفكرين والمثقفين أو عزلهم اجتماعيا أو نفيهم أو سجنهم أو اغتيالهم .

برغم عجز النص عن القيام بأي دور في الحياة المدنية بسبب عدم تلائم مضمونه وأحكامه مع إيقاع المجتمع المدني الذي ترافق ظهوره مع قيام الدولة القومية ، إلا أنه كنص، حاول أتباعه إقحامه في مجال الفنون دون جدوى ، حيث لم تستمر محاولات الكتابة فيما يسمى الأدب الإسلامي ، كما لازم الفشل المحاولات الخاصة بالمسرح الإسلامي ، وأما السينما الإسلامية فلا تكاد تبين . وفي مجال العلوم الاجتماعية فشلت كل محاولات أسلمة العلوم السياسية والاجتماع وعلم النفس على المستوى الأكاديمي الجامعي . كما لم تتمكن فكرة الشورى في الحلول محل الديمقراطية كنظام سياسي يحقق المجتمع المدني المطلوب ، دع عنك غياب النص الديني تماما عن القيام بأي دور فاعل في مؤسسات هذا المجتمع .

لقد تمكنت العلمانية من خلال تعاملها مع الواقع من تجاوز النص الديني دافعه بهذا الواقع إلى مفارقة النص لأن الارتباط به يخلق حالة ارتهان مع اللاممكن . وبذلك تم تكوين المجتمع المدني بعيدا عن النص الديني وأحكامه ، دافعا بمؤسساته للعمل ضمن إطار لا وجود للنص فيه .

الحديث السادس عشر

حديث التعليم

هل للنص الديني علاقة بالتعليم ؟ من المعروف أن الواقع القبلي في جزيرة العرب كلها كان خاليا من التعليم ، فقد كان العرب أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب بشكل عام ، بمعنى أنه لم يكن هناك أي نوع من أنواع التعليم ، وكان عدد من يقرأ ويكتب قليل جدا ، بل نادر ، والمشهد في تاريخ المسلمين أن النبي (ص) كان أميا لا يقرأ ولا يكتب ، بغض النظر عن إنكار بعض الباحثين ذلك . وبسبب هذه الأمية العامة ورغبة النبي (ص) في تعليم المسلمين القراءة والكتابة ، جعل التعليم فكاك الأسير بعد غزوة بدر

الكبرى ، وما لم يلفت نظر الباحثين ، تجاهل النبي (ص) لتعليم نفسه كواحد من المسملين رغم حرصه على تعليمهم ، مما يثير الشك حول مفهوم أميته المتعلق بالقراءة والكتابة .

وبرغم الحضارات المحيطة بجزيرة العرب . وتعرف العرب عليها من خلال رحلات التجارة إلى اليمن وبلاد الشام ، إلا أن جزيرة العرب ظلت بسيطة في ثقافتها ، وبدون أي مظاهر حضارية ، بل يمكن القول أن المجتمع الإسلامي في المدينة ، لم يختلف عن المجتمع المكي سوى في الدين ، وبرغم الحث القرآني والنبوي على التفكر وطلب العلم ، إلا أن ما يسمى بالحضارة الإسلامية لم تشهد نظاما تعليميا كالذي نعرفه في العصر الحديث ، وبرغم الشواهد العلمية الكثيرة لهذه الحضارة ، والأمر في التعلم وليس التعليم لم يتعد تلقي الدروس الدينية المتعلقة بحفظ القرآن والحديث على يد الفقهاء في حلقات المساجد المتناثرة ، ثم حصول الدارس على إجازة من الشيخ تحق له بالتدريس أو الإفتاء . لكن عالم دار الإسلام لم يشهد أي تنظيم رسمي أو أي نوع من الشهادات أو التخصصات العلمية كالتي نعرفها اليوم . وجميع المجتمعات الإسلامية لم تعرف سوى الكتاتيب حيث يتم تحفيظ القرآن الكريم ، أما التعليم المدني الذي نعرفه اليوم فقد وضعه المستعمر الأوروبي حين اخترق الأبواب المغلقة على يد نابليون في القرن التاسع عشر .

وما كان للعالمين العربي والإسلامي أن يعرف العلم والتعليم لولا المستعمر الغربي ، ومن ثم ما كان لهذا العالم أن يتحضر أو يتمدن لولا النظام التعليمي الذي أسسه الغرب في الشرق . كل مراحل التعليم من الابتدائي حتى الدراسات العليا ، وكذلك الدرجات العلمية المختلفة ليس لها أصل في الدين . والتعليم الديني - إن جاز التعبير - كان ولا يزال متخلفا عن التعليم المدني ، ويشهد العصر الحديث على الدور الحضاري الفكري والمتميز لرواد النهضة الذين ليس لهم علاقة بالتعليم الديني . ولو نظرنا إلى الترجمات العربية للفكر الغربي ، وكذلك المؤلفات الفكرية التي أدت إلى التطور الثقافي في العالم العربي ، لوجدنا أن الذين قاموا بها هم من ذوي الفكر الليبرالي ، في حين يشهد التاريخ الحديث الجهود السلبية التي يبذلها رجال الدين ضد هؤلاء لإعاقة تطور الفكر الليبرالي في العالم العربي ، سواء من خلال الإرهاب الفكري بالتكفير كما حدث قديما مع عميد الأدب العربي طه حسين ، والمفكر علي عبدالرزاق وغيرهم من أصحاب التفكير الحر ، أو من خلال الإصرار على التخلف بالاستمرار في تدريس المتون الفقهية التي يتناقض كثير منها مع العلم والمدنية وحقوق الإنسان والديمقراطية .

التعليم الديني المعاصر بدرجاته المختلفة ليس لها أصل في النص الديني ، بل هو تقليد مباشر من حيث الشكل لنظام التعليم المدني الذي فرضه الاستعمار الغربي لتمدين وتحضر العالم الإسلامي الكبير الغارق في ظلام التخلف والجهل . وكان من نعم الله على العرب والمسلمين أن قام المستعمر الغربي بفصل التعليم المدني عن التعليم الديني ، وكذلك فصل القضاء المدني عن القضاء الشرعي . وكما قام القضاء المدني على القانون الوضعي ، قام التعليم المدني على تدريس العلوم الاجتماعية والعلمية النافعة التي ساهمت في تطور الحياة المدنية . ولعله من المهم جدا أن نسأل : لماذا لم يتضمن النص الديني تنظيما للتعليم ؟ والإجابة بسيطة ، وهي أن الدين الإسلامي مثل أي دين آخر لا يتضمن علوما نظرية أو تطبيقية تحتاج إلى سنوات طويلة للدراسة . وحيث أن الواقع الذي ظهر فيه الدين لم يكن محتاجا لأي نظام تعليمي بسبب بساطة الحياة ، وانعدام العلوم حيث لم تعرف العرب سوى الشعر والنثر ، كما لم تكن هناك حاجة لتعلم أي مهنة ، لأن العربي الحر الكريم لا يشرفه احتراف العمل اليدوي لما فيه من مهانة ، كما أن هناك من يقوم بهذا العمل من العبيد والإماء ، والعربي الذي لم يكن يقبل بالقيام بأي عمل يدوي ، لا يتردد أخلاقيا باستخدام الإماء اللواتي يمتلكهن في البغاء للحصول على بعض المال . كان كل ما يحتاجه العربي في ذلك الوقت شيء من علم الحساب بما يكفي للحسبة في التجارة ، وشيء من الإلمام بالقراءة والكتابة . لماذا أذن الحاجة إلى التعليم ؟ وتعليم ماذا والقوم لا يملكون مقومات التعليم ؟ وسيكون من العبث الحديث عن التعليم في مجتمع لا يعرف شيئا عنه .

لقد كان النص الديني متناسبا مع الواقع الذي نزل إليه في مجال التعليم ، ولذلك ما كان للمسلمين أن يخرجوا عن طور المستوى المتدني لطريقة التعليم القائم على التلقين والحفظ في مجتمع قام في الأصل على الذاكرة لتجميع تراثه الشعري ، ثم استمر في استخدام نفس الأسلوب في تلقي " العلم " الديني ، ألا وهو أسلوب الحفظ وترديد ما يقوله المعلم بدون حق في مناقشته ، أي استخدام العقل ، وبسبب هذا التراث التلقيني فسد النظام التعليمي حين استلمه الحكم الوطني . وفي مقابل التطور الهائل في حقل التعليم في العالم الغربي الذي أوجد نظريات التعليم ، نجد تخلفا مريعا في العالمين العربي والإسلامي في ذات المجال .

وبرغم خلو النص الديني من أي شيء يتعلق بتنظيم التعليم ، ومحدودية الموضوعات الدينية القابلة للتعليم ، إلا أن الفقهاء اضطروا إلى خلق درجات علمية على غرار التعليم الغربي في المعاهد الدينية التي ضمت بين جنباتها الكثير من الطلبة الفاشلين

دراسيا ، واتصل ذلك بالدرجات العلمية العليا فظهرت الجامعات وشهادات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه ، والمضحك أنها لنفس الموضوعات الدينية . فالملاحظ أن النص الديني لا يتطور بتطوير الحياة ، فالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث لا يمكن تطويره كعلم ، فما يدرسه طالب المعهد الديني هو نفسه ما يرد في شهادات الدكتوراه ، وكذلك الأمر مع كل الأحكام الدينية ، ومن ثم لا تغدو الدراسات الدينية التي تدرس سواء في المعاهد الدينية أو ما يسمى بكليات الشريعة ، دراسة النصوص الدينية في ضوء الشروحات الفقهية دون أي محاولة لإضافة أي شيء جديد ، بسبب ثبات العلم الديني المقدس ، الأمر الذي أدى إلى ثبات هذه الدراسات وتكرارها وضعف اتصالها بالواقع . وحين كانت الأنظمة السياسية العربية أكثر ليبرالية في الماضي ، كان تدريس أحكام الشريعة يتم ضمن الدراسات الحقوقية في كلية الحقوق والشريعة برغم وجود كليات الشريعة في الجامعات الدينية حيث يتم تدريس أحكام الدين بعيدا عن القانون الوضعي ، وحين تم الانفصال بين القانون والدراسات الدينية الخاصة بالشريعة في بعض الدول العربية ، لم تتمكن كليات الشريعة من تحديث موضوعاتها بسبب استمرارية الماضي من خلال الكتب الصفراء للمفسرين والفقهاء . كما لاتزال المعاهد الدينية على تخلفها الفكري ، فضلا عن تحول الكثير منها في بعض الدول كما في الباكستان إلى بؤر إرهابية أصبحت تقض مضاجع الدولة بالتخريب الذي تحدثه سواء في عقول الناشئة أو المجتمع .

نظام التعليم الحديث الذي لا أصل له في النص الديني ، قام من خلال واقع جديد نشأ مع الاستعمار الذي وفد إلى المنطقة العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر ، وقد تبنته أنظمة هذه المنطقة لكي تتمكن من تجاوز حالة التخلف التي كانت تهيمن عليها لأكثر من نصف قرن . وما كان ذلك ليتحقق لولا مفارقة النص الديني . فالواقع السياسي والاجتماعي والفكري الجديد للدولة القطرية المنفصلة عن محيطها الإسلامي : الدولة العثمانية ، فرض على هذه الدولة أن تستعير النظام التعليمي الغربي لكي تتمكن من تحقيق التطور الحضاري المطلوب ، مبقية على التعليم الديني الشعبي لأنه السبيل الوحيد لكي يتعلم البعيدون عن المدنية القراءة والكتابة بشكل أولي في الكتاتيب ، وبدون أن تتحمل الحكومة أي تكاليف لأن الأهل هم الذين يقومون بدفع التكلفة ماديا أو عينيا ، إلى أن استقرت قواعد الدولة والتزمت بتعليم الأطفال في مختلف المراحل الدراسية . وفي الكتاتيب لا يحتاج الطلبة لأكثر من لوح خشب واصبع طباشير ، والملا المدرس يقوم بتحفيظ الطلبة ما تيسر له من السور القرآنية ، لكن مع تطور الحياة بما يشمله ذلك من تطور التعليم كان لا بد من اتباع الأسلوب الغربي المتمدن في التعليم ، خاصة وأن

هذا التعليم المدني هو الوسيلة الوحيدة لخلق الأجيال الجديدة التي تحتاجها الحياة والدولة . وبدلا من أن يتمحور التعليم حول حفظ القرآن كما هو الحال في الكتاتيب ، تطور التعليم ليشمل كل مجالات الحياة من دين ولغة وآداب وعلوم ومفاهيم عصرية . وحيث أن بضاعة الأمة العربية المسلمة في هذا السوق ـ سوق التعليم ـ شبه منعدمة ، اضطرت للأخذ من الغرب فيما لا تملك أسسه ، من العلوم الغربية والدراسات التربوية والثقافية ، وأما ما كانت تحوزه من علوم اللغة والدين فقد ساعدها على توفير المناهج المطلوبة من خلال جهود أهل الاختصاص ممن درسوا في الجامعات الأجنبية ، وكذلك الاستعانة بالأساليب التربوية والتعليمية الحديثة المستوردة من الغرب . وفي ظل هذا الاسلوب الجديد من التعليم ، أصبح الدين جزء من منظومة تعليمية واسعة ، بل أن الدروس الدينية ذاتها لا تمثل إلا جزء ضئيلا مما يتعلمه الطالب . وبذلك استقرت قواعد التعليم المدني وتطورت وأمدت الحياة العربية الجديدة بنسغ حياة مدنية بعيدة كل البعد عن النص الديني الذي لم ينظم مثل هذه الأمور الحياتية .

جميع الشواهد تدل على أن فصل التعليم المدني عن التعليم الديني قد ساعد المجتمع العربي الحديث على التطور الحضاري ، إذ لو أن الأمر في التعليم قد توقف عند التعليم الديني ، لما أمكن للمجتمع العربي أن يدخل القرن العشرين . وبرغم تنامي دور الدين في المجتمعات العربية منذ النصف الثاني من عقد الستينات من القرن العشرين ، إلا أن الدول العربية حرصت على إبقاء الفصل القائم بين التعليم الديني ، والتعليم المدني ، وبرغم ازدياد الجامعات والمعاهد الدينية على مستوى العالم الإسلامي ، ظل التعليم الديني بعيدا عن التطور ، هذا إن لم يؤد إلى المزيد من التخلف الفكري بسبب ترسيخ مناهجه للكثير من المفاهيم الخاطئة تربويا ، ونشر الفكر الإرهابي ، والعديد من المشاكل التي تواجهها الدولة العربية اليوم بسبب هذه المناهج . في مقابل هذا التخلف التعليمي والتربوي المريع في التعليم الديني ، شهد العالم العربي تطورا هائلا في التعليم المدني إلى درجة أن معلمي التربية الدينية في المدارس المدنية هم خريجو التعليم المدني ، بل لا يزال خريجو كليات الشريعة ممنوعين من التعليم في المدارس المدنية بسبب عدم تأهلهم الفكري والمهني لهذه الوظيفة المدنية .

لماذا انقطعت العلاقة بين التعليم المدني والنص الديني ، أو بتعبير آخر ، لماذا فارق الواقع النص الديني في مجال التعليم ؟ والإجابة بسيطة ، أن لا علاقة بين النص الديني والتعليم ، حتى ولو كان تعليما دينيا . والدين بصفة عامة ، لا يحتاج لأي تعليم أو شهادات ، وما الشهادات العليا من بكالوريوس وماجستير ودكتواره في الدراسات

الدينية ، سوى تقليد أعمى للغرب في دراساته اللاهوتيه ، علما بإن حرية البحث العلمي في اللاهوت غير الإسلامي سواء كانت ديانة سماوية أو إنسانية أكثر رحابة وعمقا من الدراسات الدينية الإسلامية التي تعتمد على الكتب القديمة ، وأسلوب التلقين دون استخدام المناهج الحديثة في البحث العلمي ، أو حتى الدراسات المقارنة . وبسبب ضعف مناهج البحث العلمي ، وإنعدام حرية البحث إذ لا توجد اليوم دراسات في الأديان المقارنة ، لأن مثل هذه الدراسات تقتضي الحياد العلمي ، وهذا مالا يتوفر في الدراسات الدينية الإسلامية التي تفرض على دارسها من المسلمين الانحياز العلمي المسبق ، واعتبار الدين الإسلامي على حق دائما ، وأن النص الديني الإسلامي هو أضبط وأصدق النصوص الدينية ، ولا تزال الجامعات العربية باستثناء تونس خائفة من تدريس مادة الأديان المقارنة برغم أهميتها الفكرية . كذلك الأمر مع تدريس مادة التربية الإسلامية التي لم تتطور إلا قليلا بسبب ضعف المادة العلمية لمثل هذه المواد التعليمية ، فضلا عن طابع الحذر من تجاوز المحظور عند تدريس الموضوعات الدينية . لهذه الأسباب كان من اللازم أن يفارق واقع التعليم النص الديني ، لأنه بدون هذه المفارقة لا مجال لتطوير التعليم بدليل تخلف التعليم الديني ذاته .

الـحـديث السابع عشر

حـديث اللامفكر فيـه

" ما فرطنا في الكتاب في شيء " ، " ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء " . آيتان قرآنيتات في سورتين مختلفتين ، يستشهد بهما كثير من المسلمين دون وعي ، أو حتى نظر في كتب التفسير التي تشرح ذلك بإن " الكتاب " المقصود في الآية هو اللوح المحفوظ وفي القرآن فيما يتعلق بأمر الدين . وأما التباين الوارد في الكتاب فيقصد به تبيان الحلال والحرام . وهذا التفسير منطقي ، ومتسق مع الواقع . نقول يستشهد بهما المسلمون في محاولة يائسة لإثبات - مالا يمكن إثباته - بإن الدين الإسلامي بمصادره التفصيلية لديه التفسير لكل ظاهرة والحل لكل مشكلة ! وهذا لا يستقيم عقلا ، لأن الدنيا

أكثر اتساعا من الدين ، ولأن الله سبحانه لا يمكن أن يلغي العقل ، والإنسان مكلف شرعا بالعيش في هذه الحياة التي تتبدل وتتغير فيها المعايش والأحوال ، ويستحيل عقلا أن يقدم القرآن الكريم حلولا دينية لكل مشكلة حياتية في ظل هذا التعدد الثقافي لكل سكان الأرض منذ لحظة وجودهم إلى قيام الساعة ، بما يمثله هذا من إلغاء لحكمة الاستخلاف في الأرض . ولأن الدين الإسلامي لا يقدم الحلول الجاهزة لكل مشكلة وقضية ، كان لا بد أن تختلف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة والعادات والاعراف ، بل وأن تختلف الفتوى وتتضارب في نفس الزمان والمكان . وما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من فوضى في الفتوى خير دليل على ذلك . وكحل لهذا الإشكال الديني اخترع البعض حكايـة " اللا مفكر فيه " ، بمعنى أن القضايا والمشكلات التي لا نجد لها أحكاما جاهزة في النص الديني لم تكن موجودة في ذلك الوقت الذي نزلت فيه النصوص ، ومن ثم لا يعود من العدل الإدعاء بعدم قدرة الدين على حلها ، أو المطالبة بأن نجد الحل الناجع في ثنايا النص ، وهو مخرج لكل من يحاول أن يقحم الدين في شؤون الحياة ويحاول تبرير عجز النص الديني تجاه المشاكل الحياتية المعاصرة .

وفقا لما سبق تتوفر لدينا قائمة طويلة من الموضوعات والمشكلات التي تدخل ضمن " اللا مفكر فيه " ، والتي ظهرت في حياتنا المعاصرة نتيجة التقدم المدني وتعقد ظروف الحياة ، كما أنه مما لا شك فيه أن هذه القائمة ستطول أكثر مع مرور الزمن . لكن ، ألا يحق لنا التساؤل كيف أمكن للدين الذي يقوم على الوحي أن يتجاهل كل هذا " اللامفكر فيه " ؟ كيف للدين أن يتجاهل شؤون حياة المسلمين القادمة ، ويستحيل القول أن الله سبحانه لا يعلم بها ؟ كيف أمكن للنص الديني أن يتضمن ما يسمى بالإعجاز العلمي الذي يتشدق به المسلمون اليوم ويتجاهل قضايا اجتماعية وسياسية كثيرة كان من الممكن أن تحسم لو كان هناك نص ديني واضح بشأنها ؟ ومع هذا كله ، هل يمكن القول فعلا أن ما تضمنه النص الديني من أحكام قاطعة حول مختلف القضايا تصلح فعلا للعصر الحديث ؟ وهل يمكن إنكار حقيقة أنه لولا جهود الفقهاء في توضيح النص الديني من خلال الأحاديث النبوية التي يحوط بها كثير من الشك في كيفية وضعها ، واجتهادات الصحابة ، لولا هذه الجهود لما أمكن تطبيق النص الديني كما ورد ، أو المشاكل التي سوف تثار على المستوى الاجتماعي فيما لو تم تطبيق النص حرفيا . ولعل أبسط الأمثلة في هذا المجال النص الديني الخاص بعقوبة السرقة حيث جاء الحكم مبهما ويثير الكثير من التساؤلات (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) دون أي توضيح للنصاب (قيمة المسروق) ، ولكيفية القطع (هل نبدأ باليمين أم بالشمال) ، أو ما هو حال السارق بعد جريمة السرقة للمرة الأولى ، أو

ظروف السرقة ، أو مدى تقدير العلاقة التي تربط السارق بالمسروق (كالسرقة من المال العام المعروف بالاختلاس حيث لا قطع !!) . كل هذه التساؤلات مما أبهم في النص . وإذا كان هذا هو الحال فيما هو واضح من الجرائم ، فكيف إذن وضع الحالات المعقدة مثل هتك الأعراض والشذوذ والتزوير سواء في المستندات أو الانتخابات ، والكثير من القضايا التي من الممكن وبسهولة أن تصنف بـ (اللا مفكر فيه) ؟ إن استخدام تبرير " اللا مفكر فيه " كحل لمعضلة صلاحية الدين لكل زمان ومكان بخلق مشكلة أكثر مما يوجد حلا ، لإنه يثبت عجز النص الديني في مواجهة مشكلات كل عصر زمنا ومكانا .

القضايا والمشكلات التي يمكن أن تندرج ضمن " اللا مفكر فيه " كثيرة ومتعددة منها على سبيل المثال لا الحصر :

- **نظام الحكم**
- **إدارة الدولة**
- **توزيع السلطات السياسية**
- **الاقتصاد**
- **كيفية تطبيق العقوبات**
- **جرائم لا عقوبة لها مثل :**
  1. هتك العرض
  2. تزوير المستندات والانتخابات
  3. الاختلاس
  4. العلاقات الجنسية ما دون الزنى
  5. الهروب من المعركة
  6. اغتصاب السلطة
  7. الضرب بأنواعه

8 - انتهاك القانون

9 - الـربا

10 - الاغتيال السياسي

11 - تجارة الرقيق الأبيض والخمور والمخدرات

12 - سرقة الأفكار والمخترعات

13 - التحريض على القتل أو الزنـى

14 - الشـذوذ الجنسي

15 - الخيانة الوطنية

16 - شهـادة الزور

17 - رفض الخدمة العسكرية

18 - الحلف الكاذب

19 - سـوء الإدارة

20 - التحرش الجنسي

ولا شك أنه تتفرع عن هذه الجنايات جرائم أخرى كثيرة بسبب اتساع النشاط الإنساني ، ولا توجد لها عقوبات ، وسيتم إدخالها ضمن " اللا مفكر فيه " . وإذا ما نظرنا إلى هذه القائمة والتي تغص بما وضح ، فماذا عن الكثير من القضايا المعاصرة مثل الاستنساخ والهندسة الوراثية والعلاج بالجينات ، ومضوع حكم الكافر للمسلم كما هو حاصل للأقليات المسلمة اليوم ، والمواطنة حيث مساواة المسلم بغير المسلم ، والدولة القطرية التي ترفض المساواة بين المسلمين ، وقضايا كثيرة تجعل قائمة " اللا مفكر فيه " ، تطول وتطول إلى مالا نهاية ، وفي الختام نشهد حقيقة الطريق المسدود الذي سيصل إليه الداعية لتطبيق النصوص الدينية نظرا لمفارقة الواقع للنص الديني .

يـمكن - وبكل سهـولة - الاحتجاج بعقوبات التعزير ، ما دون الحد الشرعي للجنايات السابق ذكرها ، واستخدام قواعد القياس والمصالح المرسلة أو الاستصحاب للوصل إلى العقاب أو الحل المناسب ، دون أن يعي هؤلاء أن التعزير كأسلوب قضائي يمثل قمة الاستبداد، حيث الأمر والحكم أولا وأخيرا بيد القاضي الذي لا يقيده قانون ، فيأمر وينهي كيفما يشاء ، ويصدر الأحكام وفق ما يراه وما يفهمه ، أو حتى حسب توجهاته والمذهب الذي يتبعه، وفي دول العالم الإسلامي المتخلفة ، وحيث لا يأمن الإنسان على نفسه من بطش السلطة ، وحيث تصعب الثقة بالأجهزة الأمنية ، وتدخل السلطة السياسية في القضاء ، كيف يمكن الاطمئنان إلى العدالة في قضايا يثور حولها الكثير من الخلط والتساؤلات .

من جانب آخر ، ألا تدل موضوعات " اللا مفكر فيه " دلالة قاطعة على تنامي مفارقة الواقع للنص الديني ؟ بمعنى أنه كلما زاد عدد موضوعات " اللا مفكر فيه " ، كلما اضطر الإنسان أكثر إلى العقل ليصل إلى التفسير أو الحل المناسب للإشكال القائم ، لأن النص لا يسعفه بالحل أو التفسير المطلوب للقضية محل البحث ، أو لعدم جدوى إضاعة الوقت فيما لا فائدة منه ، لأن كتب التراث الديني لا تقدم الحل المطلوب ، ومن ثم لا يعود أمامهم سوى إما مراجعة ما كتبه الفكر الغربي في الموضوع محل البحث ، أو إعمال العقل المادي للوصول إلى الحل . ومهما كانت التسمية المستخدمة مثل الاجتهاد أو الاستنباط ، تبقى المشكلة قائمة والمتمثلة في حقيقة أن هذه القضية المعاصرة أو تلك لم تكن محل اهتمام النص الديني . ولو أخذنا أسهل القضايا وأوضحها مثل الجنايات والتي يتصف بعضها بشيء من الثبات ، وتلك التي لم يعرفها المسلمون وقت نزول النص مثل السرقة وأنواعها ، وجنايات جديدة مثل تزوير الانتخابات والثورة على نظام الحكم ، والمعارضة السياسية ، والقذف والشتم عبر وسائل جديدة مثل الإنترنت ، والمعاملات المالية الجديدة مثل الأسهم والسندات وبطاقات الائتمان والتعويض المدني للجوانب النفسية في قضايا هتك العرض مثلا ، لوجدنا أن القانون الوضعي قد أوجد عقوبات ليس من السهل استنباطها من النص الديني ، مثل السجن والغرامات المالية وهي العقوبات الأكثر شيوعا في القضاء ، وقد وافق عليها الفقهاء من خلال ما يمكن أن يسمى بالإجماع الصامت .

وإذا ما نظرنا إلى واقع اليوم بما يحمله من مشكلات معقدة ، وقضايا متعددة تحتاج إلى مختصين في مختلف المجالات العلمية والنفسية والسياسية والاقتصادية ، ونظرنا في المقابل إلى الأحكام الموجودة في النص الديني ، لوجدنا أن هذه النصوص لا تسعفنا

بالحلول المطلوبة بل يظهر أحيانا افتقار القضية تماما من اهتمامات النص ، ومن ثم لا يزال الفقهاء عاجزين عن إيجاد الحلول المطلوبة لها . ولعل قضية الجانب النفسي في جريمة هتك العرض أو الاعتداء الجنسي من القضايا التي لا تزال بدون حل ديني . من المعروف أن عقوبة الجاني في الاغتصاب ليست محددة بحد قاطع ، ومن ثم يكون العقاب السجن . وبذلك يعالج جانب الجريمة المادي بمعاقبة المجرم ، لكن ماذا عن الضحية والمتاعب النفسية التي تلحقها بعد ذلك؟ والنص الديني لم يتعرض مطلقا لهذا الجانب كما هو الحال مع القانون الغربي ، وحتى لو افترضنا أن الضحية تقدمت بشكوى مدنية وحكم القاضي لها بتعويض مدني ، فإنه في هذه الحالة لا يستند إلى النص ، لأن مثل هذه العقوبة المالية ليس لها أصل في النص ، ولا مجال للاحتجاج بالاجتهاد لأن القاضي إنما يحكم في قضية مدنية وفقا لقانون وضعي . ويرى بعض الفقهاء أن ما يصيب الضحية في مثل هذه الحالات هو نوع من الابتلاء الإلهي ، ويجب على الضحية الصبر ، وهذا ولا شك ليس حلا عمليا .

كذلك الأمر لو نظرنا إلى التحفظات والمعارضات الكثيرة للإنشطة المالية لما يعرف بالبنوك الإسلامية بسبب كون هذه الأنشطة من " اللا مفكر فيه " ، لأنها أنشطة ومجالات مالية جديدة نشأت مع الفكر الاقتصادي الغربي المعاصر ، وتلقفتها البنوك الإسلامية كنوع من الأنشطة التجارية اللازمة للحياة المعاصرة . وحيث أنه لا توجد أحكام دينية جاهزة سواء في النص الديني أو في كتب التراث ، لا تزال هذه البنوك تبحث عن حلول ترقيعية .

الجانب السياسي يعد من أكثر الجوانب تعقيدا حين البحث في " اللا مفكر فيه " ، سواء في كيفية ترتيب تداول السلطة أو نوعية نظام الحكم المفترض أن يتحقق إسلاميا ، الأمر الذي فتح الباب واسعا أمام التوترات والصراعات السياسية في تاريخ دار الإسلام بدء من وفاة النبي(ص) حتى العصر الحديث . وإلى هذه اللحظة لا يعرف بالضبط ما هو النظام السياسي الإسلامي على وجه التحديد حيث شهدت دار النبوة أكثر من وسيلة لاختيار الخليفة أو الحاكم ، ثم مع انتقال الخلافة من المدينة إلى بلاد الشام تسلم معاوية بن أبي سفيان الخلافة بأسلوب غير مألوف مؤسسا لنظام الحكم الوراثي الذي لا أصل له في الإسلام ، ومعتمدا في ذلك على الإرث السياسي الروماني والفارسي الذي كان معروفا لدى بلاد الأرض المفتوحة ، ومع الثورة العباسية التي قضت على الخلافة الأموية ترسخت مفاهيم الأسرة الحاكمة التي تنتقل فيها الخلافة من فرد لآخر ضمن نطاق عائلي محدد ، وبذلك امتنع الحكم على كافة المسلمين من خارج هذه الدائرة

العائلية ، خلافا لما كان معمولا به أيام الخلافة الراشدة ، حيث أن الخلافة متاحة ـ ولو نظريا ـ لكل مسلم مستوف لشروط الإمامة . وبرغم كل هذا الانحراف عن النهج الإسلامي في الحكم ، وبرغم كل الدماء التي سالت في سبيل الوصول إلى الحكم ، والأرواح التي أزهقت ، لم يقم الفقهاء بإدانة الثورة ، بل سايروا وداهنوا الحكام الجدد ، وما ذلك إلا لافتقارهم الحكم الديني اللازم لمثل هذا الأمر . وإلى اليوم يتعامل الفقهاء مع كل نظام سياسي وفقا لمعطياته ، إن لم يجدوا المبرر اللازم لمشروعيته .

من جانب آخر تطرح مسألة " اللا مفكر فيه " ، نقضا لمقولة " صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان " ، وهي وإن كانت مجهولة المصدر ، كما إنها تتناقض مع قول النبي (ص): " بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء " . لأن مقولة الصلاحية لكل زمان ومكان ، تفترض توفر الأحكام الجاهزة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر ، ومعرفة للنص بأحوال ومعاش البشر في كل زمان ومكان قديما وحديثا ومستقبلا ، وهو مالا يقوله ولا يقبل به عاقل ، لأنه مخالف للعقل . ولو كان النص معايشا للبشر في كل أزمانهم وأماكنهم ، لكان له اللازم من الأحكام للقضايا التي سقط التعامل بها مع تغير الأحوال مثل الرق وملك اليمين وقسمة الغنائم والجزية ، دون أن يتمكن الفقهاء من كيفية التعامل مع الأحوال المستجدة، والتي برزت مع التطور السياسي للدولة القطرية . الأمر الذي أدى بهم إلى تكرار تجربة من سبقهم من الفقهاء القدامى بتأييد النظام القائم الذي أخذوا يتعيشون عليه ، نظرا لأن النص الديني لم يحدد نظام حكم معين .

وإذا ما نظرنا إلى واقع الحال نجد أن قضية " اللا مفكر فيه " آخذة في الاتساع كلما تقدمت أحوال البشر ، خاصة في المجالات العلمية كالعلاج بالجينات ، والعمليات التجميلية ، بل واحتمالات استنساخ الإنسان ، والتوسع في مجالات حقوق الإنسان ، والعولمة ، فهل سيتمكن الفقهاء من الاستمرار في استنزاف النص الديني لإيجاد مخارج شرعية لكل هذه القضايا ؟ إن اتساع جانب " اللا مفكر فيه " مقابل ضيق النص ، يساعد على مفارقة الواقع للنص الديني ، ذلك أن كلما اتسعت الفجوة بين الواقع وقضاياه المتعددة والمعقدة وحال النص الديني المتوقفة منذ أكثر من ألف عام ، كلما اضطر الإنسان باعتباره محور هذه المشاكل إلى الابتعاد عن النص ، والالتجاء إلى العقل لحل هذه المشاكل ، آخذين بعين الاعتبار أن كثرة اللجوء إلى العقل ، حتى وأن تم تغليفه بالاجتهاد ، سيؤدي في النهاية إلى تجاوز النص ، والبحث عن قواعد فقهية تعتمد على الفعل . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما ورد في كتاب " الأحكام السلطانية

والولايات الدينية " لأبي الحسن الماوردي ، حول قضايا الإمامة والوزارة والإمارة ، والتي لم يرد أي شيء في النص حول كيفية التعامل معها ، حيث اضطر الماوردي إلى استنزاف كل طاقاته العقلية (الاجتهاد) لاستخراج الوسائل والحلول اللازمة للمشاكل التي فرضتها هذه القضايا ، مما أدى إلى ابتداعه إمارة الاستيلاء وتبريرها بمنطق متهافت معتمدا على قاعدة الضرورة ، وكذلك سعيه لتبرير ولاية العهد لأكثر من واحد بالاعتماد على ما حدث في غزوة مؤتة حين أمر النبي (ص) بالإمارة لثلاثة الواحد تلو الآخر إذا ما سقطوا في القتال ! وقد تابعه في ذلك جميع الذين كتبوا في تبرير ولاية العهد من أمثال ابن تيمية وغيره ، برغم ضعف الدلالات الشرعية الكامنة في قياس الإمامة العظمى أو الخلافة على إمارة صغرى مثل إمارة الجيش ، وهو ما اعترف به الماوردي نفسه !.

إن استخدام إطروحة " اللا مفكر فيه " ، كتبرير لعجز النص الديني عن حل الإشكال الدنيوي الناتج عن تطور الحياة ، يمثل مشكلة أكثر مما يمثل حلا كما يعتقد البعض ، بما يعنيه ذلك من محدودية النص وارتباطه بالواقع الذي نشأ فيه حينذاك ، بدليل أنه ـ كنص ـ لم يتعرض لما سيكون عليه المستقبل من أحوال الناس الاجتماعية بكل نشاطهاتها ، والله سبحانه يعلم الغيب ما كان وما سيكون ، بل أن ورود ما يعرف الآن بالمعجزات القرآنية المتصلة بالأجنة والسحب وغيرها مما يقول به الباحثون في الإعجاز العلمي في القرآن بزعمهم ، يفرض علينا أن نتساءل ، لماذا اقتصر الغيب على الجوانب العلمية دون الحياة الاجتماعية ؟. لماذا لم يتضمن النص أحكاما تنظم الأحوال القادمة من الحياة المستقبلية ؟ ولماذا ترك النص العديد من القضايا الحيايتة الهامة مثل تنظيم السلطة والعقوبات للجرائم السياسية والتطور المالي على سبيل المثال لا الحصر ، دون أحكام واضحة وقاطعة حتى لا يختلف المسلمون حولها بفتاوى متضاربة كما هو حاصل اليوم في عالم الإسلام ؟ .

من الواضح إذا أن لا وجود لما يسمى " اللا مفكر فيه " ، لأن هذا يستحيل على الله علام الغيوب . ولكن على ما يبدو أنه ترك عمدا لكي يكون للإنسان دور رئيسي في تنظيم هذه الحياة وفقا لما يمليه عليه العقل . " اللا مفكر فيه " في النص ، " مفكر فيه " في العقل ، وقد أثبتت التجربة الإنسانية أن العقل الإنساني ـ حتى لو كان مسلما ـ يعمل مستقلا بذاته دون تقيد بنص ديني ، خاصة إذا ما ثبت له أن لا وجود لحكم ديني في القضية محل البحث . وفي ظل هذه الاستقلالية لا مجال للواقع سوى أن يفارق النص ، وأن يتعامل مع العقل لكي يصل إلى الحل المطلوب ، وهذا هو الحل الوحيد

لكي نواجه ـ كمسلمين ـ كل الوقائع والأحوال المستجدة في الحياة ، ولو توقفنا عند النص لما تمكنا من التعامل مع الواقع ومستجداته .

من جانب آخر ، أدى تكاثر قضايا ومشاكل " اللا مفكر فيه " ، بالفقهاء إلى تجاهل حقيقة خلو النص من الحكم المطلوب ، وتقبل الواقع كما هو اعتمادا على أن النص لم يحدد حكما بعينه لهذه القضية أو تلك ، دون الاعتراف بمفارقة هذا الواقع الذي قبلوه وتعاملوا معه للنص .

لذلك لا بد ـ تحقيقا للمصلحة ـ من تحديد نطاق اللا مفكر فيه ، حتى لا تختلط الأمور وتفسح المجال لرجل الدين بالتدخل في موضوعات لم يتعرض لها الدين بحجة أننا نجد في الدين كل شيء ، في حين أن الموضوعات التي عالجها النص محدودة في زمنها ومكانها . والمقصود بكل ذلك التفكير بشكل جدي في نسبية الأحكام التي يتضمنها النص الديني ، ومن ثم عدم التوسع في تطبيقات هذه الأحكام التي أثبتت التجربة الإنسانية محدوديتها بذلك الزمان والمكان : الجزيرة العربية . كذلك يساعدنا تحديد " اللا مفكر فيه " في تحديد التخصص المطلوب : فإذا كان " اللا مفكر فيه " سياسة أو اقتصاد أو غيره من الموضوعات الحياتية ، وجب عندئذ التوجه إلى المختص بهذا الموضوع أو ذاك . لكن هل من الممكن تحديد " اللا مفكر فيه " ، وهو ذاته غير محدد إلا بحدود الحياة ذاتها ؟ بمعنى أن كل عصر سيشهد " لا مفكر فيه " وفقا لتطوراته الحياتيه ، ومن ثم لا يمكن تحديد كل موضوعات " اللا مفكر فيه " لإن ذلك مستحيل . إذن ما هو الحل ؟.

الحل الأمثل لهذا الإشكال الذي تتعدى مواجهاته قدرات النص هو تحديد موضوعات النص ذاته ، فلا يعود معها لرجل الدين الحق في توسيع اختصاصه الديني فيما لا علم له فيه . والتحديد لموضوعات النص يجب أن تشمل الزمان والمكان الذي نزل فيه النص ، ولا يشمل ذلك بالطبع العبادات ، لأنه لا حدود زمنية أو مكانية لها ، ومن ثم فهي خارج نطاق " اللا مفكر فيه " ولا علاقة لها بتغير الأحوال المعيشية . لكن الموضوعات الحياتية هي التي يجب أن نعرف حدودها . جميع الأحكام الدينية التي يتضمها القرآن الكريم ذات صلة مباشرة بالواقع الذي نزلت فيه . فاشتراط المشاهدة بالعين المجردة للمواقعة الجنسية أمر ممكن في ذلك الزمان بسبب عدم وجود الأبواب للمنازل ، ومن ثم يمكن تطبيق عقوبة الجلد (أما عقوبة الرجم فلم يذكرها القرآن ، بل أخذها النبي محمد "ص" من توارة اليهود في المدينة ، برغم ذكر القرآن تحريفهم للتوارة **!!**) . كذلك الأمر مع السرقة ، حيث لا وجود لسجن أو غرامات مالية في

الثقافة الجنائية السائدة آنذاك . وحيث لا وجود لقوى أمن تحمي الناس ، وحيث تهدد الأشياء المسروقة حياة الناس . فسرقة ناقة أو عنزة يعني خلل كبير في حياة البدوي . كذلك الأمر مع الغنائم والرق وملك اليمين . وبرغم كل هذه التحديدات الثابتة ، جاء عمر بن الخطاب واستخدم عقله لإقرار قواعد جديدة بما يخالف هذه الأحكام ، بما اشتهر عنه في إيقاف حد السرقة عام الرمادة ، ومنع توزيع سواد العراق على المحاربين ، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم من المشركين ، وإعادة توزيع الغنائم . بمعنى آخر أن عمر بن الخطاب تجاهل أحكام النص أو غير قواعد التعامل معها ، حين تغير الزمان والمكان . أما حين يتعلق الأمر بقضايا لا وجود لها في الواقع المعيش مثل تداول السلطة ، فنجد أن النص قد تجاهل الموضوع تماما ، مما أوقع المسلمين في حيرة فيمن يخلف الرسول (ص) في الحكم ، فكادت حادثة السقيفة أن تعصف بهم . وأما حروب الجمل وصفين فخير دليل على صحة ما نقول ، إذ لو كان هناك حكم ديني واضح في كيفية مناقشة المشاكل السياسية لما تقاتل الصحابة على متاع الدنيا .

إذن الحل الوحيد لإشكالية تقاطع النص الديني مع " اللا مفكر فيه " ، هو إبعاد النص ذاته إذا ما تبين أن النص لم يفكر فعلا في الموضوع محل البحث ، وليس هناك من داع للي عنق مضمون النص لكي نستخرج حلا بالقوة من هذا المضمون . وإذا كان هناك من يقول بالقواعد الفقهية العامة التي تنظم الحياة مثل " درء المفاسد مقدم على جلب المصالح " ، و " الضرورات تبيح المحظورات " ، " الضرر يزال " ، وغير ذلك من قواعد يحتج بها رجل الدين لتبرير تدخله في الحياة ، فالحقيقة التي يتجاهلها رجال الدين أن مثل هذه القواعد معروفة لدى كل الناس في كل زمان ومكان لأنها نتاج التجربة الإنسانية التي يستوعبها العقل الإنساني دون حاجة حتى للدين - أي دين . وهي من قواعد الحياة العامة التي يتعامل بها الإنسان أينما وجد لترتيب أمور حياته ، ومن ثم لا مجال للاحتجاج بها من خلال النص الديني . وإذا استمرت عملية إقحام النص في كل " مالا يفكر فيه " ، فإن نظام الحياة سيختل ، لإن ذلك سيربك العقلية الإنسانية ويقيدها عن ممارسة دورها الطبيعي ، إذ لو كان للنص دور لما حدث هذا الافتراق مع الواقع الذي ينشأ ويتطور بعيدا عن النص وأحكامه .

الـحـديث الثامن عشر

حـديث الاقـتصـاد

هـل يـوجد في النص الديني تنظيم للاقتصاد بالمعنى الحديث ؟ الإجابة تقتضي البحث في معنى الاقتصاد ، وهل يختلف عن التجارة والأمور المالية ؟ القـرآن الكريم لم يشر ولو مجرد إشارة إلى شيء اسمه " اقتصاد " ، بل كل ما ورد يتصل بالشؤون المالية أو التجارية من التجارة المعروفة عـند العرب والديون والصدقات والعلاقات الاجتماعية ذات الصلة بالمال مثل أموال اليتامى والصدقات والزكاة ، والأموال التي يتم الحصول عليها من الغزوات الإسلامية مثل الغنائم والفئ . لكن ، يخلو القرآن الكريم من لفظة " الاقتصاد " كما يخلو من مفهوم " الاقتصاد " ذاته . ولو نظرنا إلى أنواع الاقتصاد في الدراسات الغربية لوجدنا أن الأمر يتعدى الجانب المالي فمن اقتصاد الحرب إلى اقتصاد السوق القائم على حركة الإنتاج والتوزيع والتبادل إلى الاقتصاد السياسي ، إلى اقتصاد قياسي رقمي (إيكونومتريكس) .. الخ ، وسلسلة طويلة من أنواع الاقتصادات التي أدت إلى قيام علم كامل يتم تدريسه في الجامعات والمعاهد ، وتأثير عالمي على امتداد الكرة الأرضية ، في حين أن كل ما لدى المسلمون الذين اعتمدوا على النص الديني لوضع ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي ، مقرر دراسي واحد في كليات الشريعة . والمضحك أن للشيعة اقتصادهم ، وللسنة اقتصادهم مع أن دينهم واحد ! .

وأما حكاية ما يسمى بالبنوك الإسلامية فليست سوى النسخة الدينية للاقتصاد الغربي ، ولهذا تتعرض أنشطة هذه البنوك للنقد سواء من قبل الليبراليين أو الإسلامويين أنفسهم . ومن الطرافة أن " بيت التمويل الكويتي " وهو مؤسسة مالية إسلامية بزعم مؤسسيه ، استبعد كلمة " الإسلامي " رغم ادعاءهم بإن " البيت " يتعامل وفق الشريعة الإسلامية ، وقد تم ذلك بسبب الشبهات التي تحيط بأساليبه المالية المتبعة بكونها غير متوافقة مع الإسلام مائة بالمائة . وقد أوضح أحد أعضاء تنظيم الإخوان المسلمين (فرع الكويت) في مقالة له حول بيت التمويل الكويتي عن الخسائر التي مني بها البيت ، وأنه لولا تدخل البنك المركزي الكويتي لفشلت التجربة الإسلامية على أرض الكويت

، وذلك حين أصبح " البيت " عاجزا عن القيام بواجباته المالية . وفي مصر لدينا فضيحة الريان . كما أن الدور التنموي لما يسمى بالبنوك الإسلامية في المجتمعات العربية ، دور منعدم ، وهذه البنوك ليست سوى مؤسسة مالية ربحية تعمل في التجارة ، كما تعمل البنوك العادية من خلال القروض .

من الواضح أن المسلمين لم يعرفوا شيئا عن علم الاقتصاد ، وكل كتبهم كانت تناقش الموارد المالية للدولة في المؤلفات المسماة بـ (الخراج) ، والذي وضع أسسه القاضي أبو يوسف في عصر هارون الرشيد ، والمؤلفات هذا الموضوع لا تتعدى أصابع اليد دون أي إضافات حقيقية في هذا المجال . ومن يقرأ كتب التراث سيجد أن الشعوب الإسلامية لم تكن شعوبا غنية على المستوى العام . نعم ، كانت النخب الحاكمة والخاصة تعيش حياة مرفهة ، لكن الحياة العامة كانت مزرية اقتصاديا بسبب محدودية مصادر الدخل للإنسان العادي ، فضلا عما شهدته تلك المجتمعات من ظلم اجتماعي للطبقات المستضعفة من الرقيق والموالي، وما ثورات الزنج والقرامطة والخوارج سوى دليل فاضح على هذا الظلم . بل ويمكن القول أن الحياة المرفهة التي عاشتها النخب السياسية والاجتماعية في تلك العصور الإسلامية الزاهية ، ما كان لها أن تتم لولا الاستغلال الفاضح للأعراق الأخرى غير العربية التي تمت مصادرة حقوقها الإنسانية كرقيق .

النص الديني خال تماما من لفظ ومصطلح " الاقتصاد " ، وكل ما يمكن استنباطه من النص هو المعاملات المالية ، خاصة الموارد المالية لبيت المال مما تدره الغزوات والفتوحات للبلاد الغنية بمصادرها الطبيعية ، أو مما يتم تحصيله من الأفراد والجماعات من زكاة وصدقات وعشور تجارة . وما كان للنص الديني أن يتعدى ذلك حتى يكون متوائما ومتسقا مع الواقع الذي يتعامل مع هذا النوع من المعاملات المالية . فالعرب كانت تتعامل مع فكرة الغزو كمؤسسة مالية واجتماعية ، توفر الرقيق للعمل اليدوي فيما هم ينصرفون إلى ممارسة التجارة واللهو ، كما يوفر الغزو السبي من النساء للمتع الجنسية ، فضلا عن الأموال العينية والمادية التي تحتاجها القبيلة ، ولذلك لم يدن النص الديني الغزو بشكل واضح وصريح وقاطع ، بل اعتبره الوسيلة الوحيدة للاغتناء . بسبب عدم وجود مصادر مالية ذاتية في جزيرة العرب . وهذا يفسر كثرة الحديث عن الغنائم في النص الديني . وبما أن فكرة الغزو ذاتها ، كانت مقبولة اجتماعيا وماليا ، ما كان للنص الديني أن يشر إلى عدم مشروعيتها الأخلاقية ، وهو محتاج إليها لفرض الدين الجديد ، ولتمويل حياة مجتمع هذا الدين من غنائم هذه

الغزوات . ولا شك أن الزكاة والصدقات وكذلك عمليات البيع والشراء (التجارة) ، ليست سوى نتاج لفكرة الغزو ، لأنه لولا الغزو ومشروعيته ، لما توفر المال بيد المسلمين .

كان المجتمع القريشي ، مجتمع بدائي في حياته السياسية والاقتصادية والفكرية . لسنا نقول أنه كان مجتمع بلا ثقافة ، لقد كانت لدية ثقافته الشفهية البسيطة ، وتمثل المعاملات المالية جزء من هذه الثقافة البسيطة ، كما هو الحال مع الاقتصاد الريفي القائم على الإنتاج البسيط والبيع والشراء . كذلك الأمر مع الواقع المالي لمجتمع العرب سواء في قريش أو بقية أرجاء جزيرة العرب . هذا الواقع المالي القائم على الغزو ، بل أن حديث النبي (ص) : " من قتل قتيلا فله سلبه " ، وهذا في الغزوات ، يدل دلالة قاطعة على أن الغزو كان المورد الاقتصادي الوحيد لتحرك المجتمع ماليا ، إن لم يكن لتحرك الحياة الفردية وبقائها . بتعبير آخر لم يكن المجتمع الصحراوي منتجا للسلع والخدمات ، ولا يزال . ومجتمع لا ينتج لا يمكن أن يكون فيه اقتصاد حقيقي بالمفهوم المعاصر . وهذا كان حال المجتمع الإقطاعي الأوروبي في العصر الوسيط القائم على الاقتصاد الزراعي ، والذي ما كان له أن يتطور لافتقاده عناصر التطور . ولذلك تغيرت الأحوال حين حدث الانفصال بين الكنيسة والسلطة السياسية لينطلق الاقتصاد بحرية من خلال المفاهيم الرأسمالية الجديدة القائمة على الحرية الفردية . وفي حين اضطرت الكنيسة للاعتراف بالفائدة (الربا بالمفهوم الديني) ، أدى تحريم الربا إلى تقلص المعاملات التجارية ، إذ يلحظ انعدام التعامل التجاري لدى السلطة السياسية سواء في عصر النبوة والخلافة الراشدة أو حتى العصور اللاحقة ، حيث امتنعت " الدولة الإسلامية " عن القيام عن أي دور اقتصادي في المجتمع على غرار الدولة الحديثة ، إذ كان بيت المال ملكا للحاكم يتصرف فيه على هواه ، فيعطي ويمنع كما يشاء ، ولم تكن هناك محددات دينية واضحة حول دور الدولة " الاقتصادي " ، والذي هو في الحقيقة دور مالي تقليدي .

وإذا ما راجعنا هذا الدور المالي لوجدنا أنه لم يستقر إلا في مراحل متأخرة من تاريخ دار الإسلام حين أصبح هناك " بيت مال " يتم استخدامه كمخزن لواردات المال النقدي والمواد العينية من الزكاة والصدقات وغنائم الحرب وعشور التجارة ، ولم تكن سلطة الخليفة تتجاوز توزيع هذا المال على مستحقيه مع شيء من النفقات اجتماعية على المحتاجين والمرضى وبعض النفقات الإدارية وفقا لما يراه الخليفة الذي ينفق الأموال على هواه فيعطي المال من يشاء ويمنعه عمن يشاء دون أي سند ديني ، ولذلك لم تكن

هناك ميزانيات محددة ، أو استثمار لهذه الأموال . وحيث أن دار الخلافة لا تقدم لساكينها الخدمات المعيشية التي نعرفها اليوم ، فلم يكن هناك قلق من انخفاض هذه العوائد المالية . وكان القلق الوحيد الذي يشغل بال الخليفة هو رواتب الجند أو أعطياتهم ، والموارد المالية الخاصة به . وحيث أن هذه المصادر عرضة لتبدلات التوسع الجغرافي أو الاستقرار السياسي والأمن وما تدره من غنائم مالية ومادية على اختلاف أنواعها ، فإن الوفرة المالية لدار الخلافة تعتمد ارتفاعا وانخفاضا مع هذه الموارد . والاقتصاد (Economics) شيء مختلف تماما عن الخراج أو الموارد المالية ، والذي له كتب بهذا المسمى ، والتي لم يتم تدوينها إلا في عصر هارون الرشيد ، أي العصر العباسي الثاني . وباختصار شديد لم يعرف المسلمون طوال تاريخهم القديم شيء اسمه " اقتصاد " كما هو حال الأمم الأخرى .

الاقتصاد الحديث ، والذي يتم تدريسه في الجامعات اليوم ، حيث تتفرع مجالاته وتتعدد موضوعاته ، ظهر في الواقع العملي مع ولادة الدولة القطرية الحديثة ، التي اعتمدت المفاهيم الاقتصادية الغربية التي تأسست مع عصر النهضة ، وكل هذه الموضوعات لا أصل لها في الدين . فالاقتصاد كعلم يحوز الاستقلالية الفكرية بذاته ، والمسلمون في هذا الأمر عالة على الغرب . وشتان بين دراسة هذا العلم وقضايا الخراج الإسلامية التي لا يتم تدريسها اليوم لانقطاع صلتها بالعصر ، ومن ثم عدم فائدتها أكاديميا وعمليا . الاقتصاد علم دنيوي ، لا يمكن للنص الديني أن يمارس أي دور فيه ، إلا من خلال الحل والتحريم للمصادر المالية ، وتقدير أنصبة الزكاة فيها ، فضلا عن الفاصل الزمني الطويل بين تاريخ إنشاء الجامعات ، وتدريس مقرر الاقتصاد الإسلامي ، والذي يتم تدريسه وفقا للمذهب الديني السائد . فمثل هذا المقرر لم يكن موجودا ضمن ما يتم تدريسه في الأزهر قبل سنوات قليلة ، وكذلك الأمر في بقية الجامعات العربية .

الاقتصاد كعلم ، يقوم على العقل المرتبط بالواقع ، ولم يتصل يوما بالنص الديني بل على العكس حيث لم يتطور كعلم إلا بعد الانفصال عن الدين . وللعلم فإن النص الديني المسيحي كان ولا يزال يحرم أخذ الفوائد على القروض (الربا) ، لكنه رضخ للأمر الواقع وتخلى عن معارضة التطور الاقتصادي بعد أن نجح العقل في عزل الدين عن الدولة وتشريعاتها ، لكي ينطلق الإنسان بحرية ، وبدون قيود دينية لإعمار هذه الحياة ، فابتدع المفكرون الاقتصاديون علم الاقتصاد وطوروه من أجل رفاه الإنسان وسعادته ، في حين أن تحكم النص الديني في الحياة الاقتصادية لم يؤد إلى مثل هذا الرفاه غير المسبوق في التاريخ بهذا الشكل المنظم . وما كان ذلك ممكنا بدون مفارقة النص الديني

، وكذلك الأمر مع النص الديني الإسلامي الذي توقفت مفاهيمه في المجال المالي ، وما عاد " علم " الخراج مفيدا من الناحية العملية في ميزانيات الدولة المعاصرة التي لا تأبه كثيرا بمسألة الحلال والحرام وهي تحاول تدبير حياة الملايين من الناس ، وتوفر لهم خدمات حياتية تحتاج إلى المليارات من الدولارات ، فضلا عن ارتباط الاقتصاد المحلي بالاقتصاد العالمي العلماني ، سواء بالبنوك الأجنبية أوالمؤسسات النقدية الدولية التي تتعامل بالأدوات المالية والاقتصادية ، وما العولمة الاقتصادية سوى دليل آخر على ذلك .

بذلك فارق الواقع النص الديني في المسألة الاقتصادية ، لأنه ما عاد للنص ما يقدمه في اقتصاديات الدولة الحديثة ، خاصة وأن الدول المسلمة المعاصرة قد ربطت اقتصادها الوطني بالاقتصاد الرأسمالي العالمي من خلال اعتبار النفط سلعة اقتصادية عالمية ، فضلا عن الاستثمار بمليارات الدولارات في الاقتصاد الغربي . كذلك الأمر مع اعتماد جميع الدول المسلمة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للحصول على مختلف القروض والاستشارات المالية بما يتضمن ذلك من فوائد مالية على هذه القروض ، وهو أمر يسري حتى على الدول المسلمة الغنية التي تقوم بإقراض الدول الفقيرة كما هو حال صندوق التنمية الكويتي .

لذلك لا فكاك للدول المسلمة المعاصرة من الاقتصاد الغربي بكل ما يحمله من مفاهيم علمانية ، وعجز هذه الدول عن التعامل اقتصاديا مع العالم وفقا لمفاهيمها الدينية المدونة في كتب " الخراج " . وحيث أن النص الديني ، نص غير فاعل اقتصاديا في العصر الحديث ، كان لا بد من تجاهله والبحث في البدائل المالية التي وضعها الفكر الغربي في مجال علم الاقتصاد .

الـحـديث التاسع عشر

حـديث الـدنيـا

يـقرر النص الديني أن الدين قد اكتمل مع سقوط مجتمع الشرك في مكة . ولكن لم يقرر النص اكتمال الدنيا ، وهو أمر طبيعي لأن مهمة الأديان تثبيت قضية التوحيد حين ينحرف العقل البشري عنها بالشرك ، وبالتالي لا يكون فيها الإنسان في حال تسليم أموره لله وحده ، بل يسلم أمره لوسيط أو شفيع يجعله شريكا لله ، وهو ما يأباه الله لعباده . ولذلك كان الهم الأول للنبي (ص) ، محاربة الشرك والمشركين ، وحين تحقق ذلك بفتح مكة ودخول الناس في دين الله أفواجا ، وتم تحطيم الأصنام وأعلن النبي (ص) قوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا " ، وبذلك تكون مهمة الدين قد انتهت . وقد قرر الله سبحانه، أن حلقة الدين قد اكتملت بالعودة إلى الأصل (التوحيد) ، مما ترتب عليه اعتبار المهمة منتهية ، وأن لا نبي بعد نبي الإسلام . ولكن الدنيا لا تسير بشكل دائري ، بل كخط مستقيم ممتد بسبب اتساع الشأن الدنيوي وتعدد قضاياه وتنوع مشكلاته . لذلك كان النبي (ص) واضحا حين أعلن للمسلمين في حادثة تأبير النخل ، (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) ، وذلك بعد أن تبين له (ص) أن أحوال الزراعة ليست مـن شأن الدين . وهذا يفسر عدم وجود أحكام لتنظيم الكثير من القضايا ، بل وعدم وجود عقوبات لكثير من الجرائم ، وأن ما هو موجود من أحكام وعقوبات تتصل بواقع ذلك العصر ومحددات مفاهيمه ، ولم يتعد القرآن ذلك . ولولا ما وضعه المسلمون من أحاديث نبوية بعد وفاة النبي (ص) ، لما كان بالإمكان الحديث عن كثير من الأحكام . فالرجم الخاص بالزاني المحصن لم يرد في القرآن ، وعقوبة قطع اليد الواردة في القرآن ليست واضحة المعالم ، ولو اعتمدنا القرآن وحده لوجدنا أن البنية التحتية اللازمة لتنظيم المجتمع المسلم ليست موجودة بشكل منتظم .

النص الديني ، كما يتبين من وصفه ، يتعلق بشكل أساسي بالدين أي بالعقيدة . ولذلك ابتعد المسلمون كثيرا عن هذا النص حين التعامل مع الدنيا التي انفتحت عليهم بعد الفتح الإسلامي ، دون أن يخرجهم ذلك عن الدين . ولكن حين كان هذا النص فاعلا في حدود الواقع الذي ظهر فيه ، في زمن النبوة ، والخلافة الراشدة ، استطاع المسلمون

تطبيق أحكام هذ النص ، ولهذا تسمى المدينة بمدرسة الحديث ، تمثلا للتمسك بالنص الديني ، والعراق بمدرسة الرأي ، لأن أحوال العراق الدنيوية أكثر اتساعا من المدينة التي تكاد تكون منغلقة على نفسها ، ويعيش أهلها على خيرات البلاد المفتوحة . وقد أثبتت أحوال هذه البلاد عدم قدرة النص على إدارة الواقع الجديد . ومع استمرار تطور قضايا الحياة وتعقد مشكلاتها ، كان لا بد للواقع أن يفارق النص دون أن يعاديه . فالواقع لم يرفض النص أو ينبذه ، بل اضطر لمفارقته حتى يتمكن الناس من تدبير شؤون حياتهم ، من خلال ما يمكن تسميته بالإجماع الصامت ، وهو إجماع شارك فيه الجميع ، حتى رجل الدين ، ولم يكن أمامهم سوى هذا الحل .

مخالفة الحكم الديني الوارد في النص حين ضاق على الدنيا ، بدأ أول ما بدأ في عهد الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب في قضايا كثيرة معروفة ، مثل إيقاف حد السرقة عام الرمادة (الجوع بسبب الجفاف) وهو ما لم يرد في قرآن ولا سنة . وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم من المشركين الذين كان النبي (ص) وخليفته أبي بكر يدفعان لهم من الغنائم وهم رؤوس الشرك ، ليألف قلوبهم تجاه الإسلام والمسلمين ، ويأمن عداواتهم ، وقد أوقف عمر ذلك بعد أن أعز الله الإسلام ، وما عاد الدين بحاجة إليهم ، وكذلك الأمر مع سواد العراق التي احتجزها ليعود نفعها على جميع المسلمين ، بدلا من دفعها غنيمة لمن حازوا عليها بالسيف ، مخالفا بذلك النص الديني في توزيع الغنائم ، حيث فهم عمر الغنائم في حدود الواقع الذي نزل فيه ، وهو مفهوم لم يتصل بالبلاد المفتوحة . من خلال هذه السوابق العمرية يمكن القول أنها أسست قاعدة (إذا اتسع الواقع ، ضاق النص) ، ولم يعد هناك مفر من مفارقته ، دون أن يفقد هذا النص وضعه الديني أو قدسيته ، وهذا ما يحدث ، حيث ينتقل المسلم في بقاع الأرض حاملا معه دينه من صلاة وزكاة وصوم وحج ، لكنه لا يحمل معه دنياه ، حيث أن كل مسلم له دنياه الخاصة في المكان الذي يعيش فيه . ويعترف المسلمون بذلك من خلال الحديث اللازم عن فقه الواقع ، وفقه الأقليات المسلمة التي تعيش في غير بلاد الإسلام ، وربما يحمل لنا المستقبل فقه الفضاء ، من يدري ؟

الدنيا أو الواقع اليوم ، واقع مفارق للنص الديني ، مهما حاولنا إيجار الأعذار أو التبريرات لأنفسنا ، بل أن تدبير هذا الواقع يخترق أحيانا المحرمات ، ويقبل به رجل الدين ، دع عنك المسلم العادي . والأمثلة على ذلك كثيرة من نظم الحكم والسياحة والمعاملات المصرفية ، والعلاقات الدولية ، والمواطنة ، والدولة القطرية ، والاقتصاد المحلي والعالمي، والقوانين الوضعية ، والثقافة والفنون ، والاستثمار في البلاد غير

المسلمة ، وتسويق منتجاتها في البلاد المسلمة وغيرها من القضايا الدنيوية . ولا شك أن التجربة الحياتية للمسلمين منذ خروجهم من المدينة إلى البلاد المفتوحة قد غير نظرتهم إلى الدنيا وعلاقتها بالدين . فاتساع الدنيا الجديدة كان أكبر بكثير من حجم النص الديني الذي تحددت أحكامه بـ (دنيا) المدينة المنورة ، وهي دنيا ضيقة لا يتوفر فيها تراث حضاري كما هو الحال مع مصر والعراق وبلاد الشام ، وهي دنيا لا تتعدى حياة الكفاف في المعيشة والرزق ، ولا تتعدى حياة أحدهم مرعى إبله أو سعيه في الأسواق والمسجد وأهل بيته . وفي ظل انعدام التراث الحضاري ، لم تشهد المدينة أي نهضة حضارية ، خاصة وأن العرب أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب ، وتعتمد الشفاهة لتوثيق الأحداث شعرا . كانت حياة المدينة حياة محدودة في حراكها الاجتماعي والثقافي ، ولم تتمكن من تلبية شروط الحضارة المتمثلة في الغنى والاستقرار والتلاقح الثقافي مع الحضارات الأخرى . فحياة الجهاد في سبيل الدين بالموارد المحدودة للمدينة ، وانشغال الصحابة بالحروب منذ الهجرة سواء ضد مشركي قريش ، أو التوجه للخارج ومقارعة الدول العظمى مثل الروم والفرس ، لم يترك فراغا ليشغله المسلمون بالفكر الدنيوي ، حتى الشعر والذي يعد ديوان العرب ، تم هجره لصالح الدين . وباختصار ، لم يترك الدين مجالا للدنيا في حياة المسلمين المنشغلة دوما في الجهاد العسكري المتواصل . لقد كانت المشكلات بسيطة تحل دائما إما بالوحي ، أو بالعرف القبلي. لقد أدت بساطة الحياة والثقافة إلى بساطة البناء في المسجد كما هو حال المسجد النبوي مثلا، في حين أن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان استطاع إقناع الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بالأهمية الدينية للبناء الفخم والتبذيري المتعارض مع تقشف الإسلام ، للمسجد الأموي المعروف الآن في دمشق ، لأنه مجاور لبلاد الكفر ، بما يبين عظمة الإسلام . وبذلك غلب واقع الدنيا في بلاد الشام ، منطق الدين الذي يعرفه عمر بن الخطاب من خلال واقعه البسيط في المدينة .

الدنيا في النص الديني عنصر زائل لا يستحق الاهتمام والتعلق به ، بدليل أن المال والبنون (البناء وليس الأولاد وفقا لتفسير المفكر محمد شحرور) ، والذين لا قوام للحياة الدنيا بدونهما ، ليس سوى زينة ، والزينة في الحياة استكمالية وليست أساسية . والحياة الدنيا في النص الديني لهو ولعب وتفاخر بين الناس بالأموال والأولاد ، وبذلك فهي مجرد جسر لا يقف الإنسان عنده طويلا . وهي مجال للعمل للفوز بحياة أخروية أفضل ، والتي هي الأصل الذي يجب أن يعمل له الإنسان ، ولأن الآخرة دائمة ، وفيها الجزاء الحقيقي للمؤمن من نساء وأنهار من لبن وخمر ، وغلمان يقومون على خدمة هؤلاء المؤمنين ، ولحم طير ، وكل ذلك لا يتقطع إلى أبد الآبدين . وبرغم كل هذا

الإغراء الأخروي ، إلا أن حياة المسلمين وغيرهم من أمم الأرض البائدة والقائمة ، لم تستسلم لهذا الإغراء الديني ، ونزعت إلى الاستغراق في المتع الدنيوية . وفي مقابل هذا الانطلاق الدنيوي ، توقف النص عند حدود لا يتعداها ، مما استوجب مفارقته لكي تستمر رحلة الحياة بشكل شبه دائم .

في ضوء فلسفة العمل في الدنيا من أجل الآخرة ، لم يسع المسلمون إلى العمل من أجل الدنيا . ونقف هنا عند قضية الحضارة التي ترتبط بالدنيا ، ولا علاقة لها بالدين ، لنبين خطأ مقولة " الحضارة الإسلامية " من جهة ، وأنه لا توجد حقيقة حضارية في تاريخ دار الإسلام، من جهة أخرى بل مجرد ثقافة خاصة بأهل دار الإسلام . وهي ثقافة لم يستفد منها العالم في حينه ، بل ولم يستفد منها المسلمون الملازمون لها حياتيا لذلك العصر ، آخذين بعين الاعتبار استفادة العالم الغربي من هذه الثقافة . والمسلمون ليسوا وحيدين في هذا الأمر، إذ يشاركهم في ذلك العصور المظلمة المعروفة بالعصور الوسطى في أوروبا ، حين سيطرت الكنيسة - المقابل للمؤسسة الدينية في العالم العربي اليوم - على الحياة الأوروبية وحاربت العقل بالتكفير والنفي والقتل حرقا والإقامة الجبرية ، حتى انتصر العقل الأوروبي وخلق أسس الحضارة الغربية التي سيطرت على العالم فيما بعد .

ما يسمى خطأ بالحضارة الإسلامية ، وبالمناسبة لا تتضمن اللغة العربية ولا الدين الإسلامي أي تعريف لغوي أو اصطلاحي للحضارة - يشتمل على تراث نظري ديني وعقلي (فقه ، وتفسير ، تاريخ ، وفلسفة) ، وتراث علمي (طب ، رياضيات ، وعلوم .. الخ) . فأما التراث الديني ، فلا عقل فيه ولم يستفد منه العالم شيئا لأنه تراث خاص وضيق الحدود، وهو يتصف بالشفاهة واللايقين والخصوصية . فالتاريخ مجرد روايات شفاهية وصلت إلينا عبر الكلام غير المتيقن من الشفاه ، وكذلك الأمر مع كتب التفسير والفقه والأحاديث التي تقوم على العنعنة (أقصد تنقل الحديث أو الرواية بواسطة فلان عن فلان عن فلان) . وهذا " العلم " الديني الخالص يتسم بالضخامة دون فائدة حقيقية ، ولنا أن نتصور كم عدد المسلمين الذين قرأوا تاريخ الطبري مثلا أو صحيح البخاري في ظل استخدام الخط اليدوي ، وارتفاع مستوى الأمية ، وعدم علاقة موضوعاته بالواقع المعاش ، فضلا عن انعدام مناهج البحث العلمي اللازمة لنقد مثل هذه الأعمال ، وغياب التحقيق العملي الذي يميز الخطأ من الصواب فيها ؟ لا شك أن تداولها كان محدودا ومقتصرا على " العلماء " أو الفقهاء أو رجال الأدب ، ومن ثم لا

يمكن القول بالبعد الحضاري لهذا " العلم " الذي لم يستفد منه العالم في تطوير الحياة وتمدنها .

كذلك الأمر مع التراث الفلسفي الذي ظهر متأخرا في تاريخ دار الإسلام ، والذي كان محدود التداول ، وليس من المتصور بسبب موقف الفقهاء من الفلاسفة ، وعدم مقدرة المسلمين العوام على تقبل المقولات والإطروحات الفلسفية التي لا صلة لها بالواقع ، أن تنل الفلسفة الاهتمام المطلوب ، ومن ثم انعدام دوره الحضاري أو الثقافي المجتمع . ومن المعروف أن الفلسفة لا علاقة لها بالنص الديني ، بل ويعارض كثير من أفكارها فكرة الوحي (النقل) التي تتعارض مع العقل ، فضلا عن استمداد أساسها الفكري من الفلسفة اليونانية . وبسبب ذلك تمكن الفقهاء من القضاء على الفلسفة في دار الإسلام ، ومن ثم لم تعمر الحركة العقلية التي دشنها المعتزلة طويلا ، حيث انتهت بانقضاء حياة حاميها ، الخليفة المأمون ، وسيادة الفكر الديني الذي يتعامل مع النص الديني . وبسبب تلك العلاقة بين الفلسفة " الإسلامية " ، والفلسفة اليونانية ، اهتم الغرب بها ودرس نصوصها ، لينطلق بعدها إلى آفاق أوسع فكريا لم تصل إليها الفلسفة الإسلامية التي توقفت عن الإبداع .

أما العلوم التطبيقية من فلك ورياضيات وطب وغيرها من العلوم . فهي بدورها لم تقم بدور حضاري مادي تستفيد منها البشرية كما هو حاصل اليوم في عالمنا المعاصر ، بل أن الطب " الإسلامي " اليوم يحتل مكانة بارزة لدى المسلمين بسبب هيمنة الفكر الديني . والفائدة التي عادت على الغرب من هذه العلوم لم تتعد القرنين من الزمان لكي يتوقف الاعتماد على هذه الحضارة " الإسلامية " ، دون أي إنكار لأهمية الدور الفعال لهذه العلوم في ابتعاث الحياة العلمية في الغرب ، لكن دون حاجة لتضخيم هذا الدور . كتب التراث التي بين أيدينا تخلو تماما من الدراسات الاجتماعية لحياة العامة ، فأكثر ما لدينا يصف حياة البلاط والقصور ، وإن لم يبق شيئا مشاهدا من هذه القصور التي تم تدميرها على يد الغزاة التتار على ما يبدو ، لكننا نجهل تفصيلات الحياة اليومية من مستوى الصحة العامة ، الأمراض المتفشية ، التعليم ، المستوى الحضاري للمسلمين ، وللأسف أن تحريم النص الديني للتصوير قد حال دون التعرف البصري على هذه الحياة من خلال معرفة تلك الحياة الاجتماعية ، ملابسهم ، موائدهم ، أسواقهم ، تنقلاتهم ، معاركهم ... الخ ، لأن ما لدينا ـ للأسف الشديد ـ لا يتعدى الوصف الشعري أو النثري الذي لا يقوم على دليل مادي ، حتى الوثائق المؤيدة لذلك قليلة ونادرة ، لكنها

معدومة بالنسبة للقرن الرابع الهجري ، وهو القرن الذي شهد ذروة " الحضارة " لدار الإسلام .

إن عدم الانتفاع العالمي بهذه المنجزات ، بمعنى أنها لم تكن محل التداول الحياتي اليومي ، يحول دون تسميتها بالحضارة ، ويقصر حدودها إلى " ثقافة " . لقد كانت ثقافة دار الإسلام ، وليست حضارتها . وإذا ما نظرنا إلى مدى توفر النص الديني في هذه الثقافة سنجده معدوما ، باستثناء التراث الديني الذي لم يفد العالم الإسلامي بشيء ، أما بقية التراث التاريخي والفلسفي والعلمي فلم يقم على النص الديني ، إن لم يكن مفارق له . هذه الثقافة الدنيوية ليست مستمدة من الدين ، كما لم يكن الدين محفزا لها ، بل استمدت دوافعها من المؤثرات الثقافية للبلاد التي تم غزوها باسم الإسلام ، وحيث أن الغالب (المسلمون) كان بلا ثقافة مقارنة بما هو قائم لدى الفرس والرومان والهنود وغيرهم ، كان من الطبيعي أن يتأثر الغالب بالمغلوب خلافا لما قرره العلامة أبن خلدون بهذا الشأن . ولولا اللغة العربية السابقة على الدين ، واستخدام المثقفين الإسلاميين الجدد لهذه اللغة باعتبارها اللغة التي تقربهم من البلاط وتكسبهم الحظوة الاجتماعية والمال . ولولا كل هذا لربما كتب كل قوم بلسانهم الأصلي .

برغم أن مصطلح الحضارة الإسلامية ، خطأ شائع ، لأن الدين ـ أي دين ـ لا يبني حضارة ، بل أن الحضارة من صنع الإنسان ، تنفعه في الدنيا لا في الآخرة ، ولو أن النص الديني اعتبر الدنيا دار استقرار لربما تغيرت الكثير من المفاهيم بما يدفع الإنسان المسلم لكي يثبت وجوده دنيويا . وهذا يفسر الاختلاف بين المسلمين وغيرهم من الذين آمنوا بالحياة الدنيا أكثر من إيمانهم بالآخرة فعملوا لها ، وخلفوا ورائهم آثارا تشهد لهم بما تحقق من تطور ثقافي في جميع المجالات . هذه الدنيا التي تشهد تعقيدات حياتية يحتاج الإنسان معها إلى العقل لا الدين ، ليس فقط لأن النص الديني لم يعرضها ولم يتعرض لها ، بل ولأنها تحتاج إلى أبحاث وحلول لمشكلات متطورة لا يقدم النص لها حلا ، إن لم يكن معيقا لها . لذلك كان لزاما على الدنيا أن تفارق النص الديني وهي تسعى من خلال عقول أبنائها للتوصل إلى الحلول المختلفة لمستجدات الحياة التي يعيشها كل جيل .

الـحـديث العشرون

حـديث الـفـنون

لا يختلف إثنان على أن النص الديني قد أعاق تطور الفنون منذ نشأته حتى اليوم من خلال تحريم هذه الفنون ، حتى الشعر ، وهو ديوان العرب ، لم يزدهر ، بل توقف ، في العصرين النبوي والخلافة الراشدة ، مقتصرا على نصرة الدين في مواجهة أعداءه ، إذا ما قورن بحالة الشعر عند العرب قبل الإسلام . لقد اقتصر الشعر على نصر الدعوة الإسلامية الوليدة ، وهو أمر طبيعي باعتباره الوسيلة الإعلامية الوحيدة آنذاك ، فضلا عن حالة الورع الديني المتشدد التي تلازم نشوء الأديان بشكل عام ، والتي تمنع الأديب والشاعر من التعرض لمواضيع يحرمها الدين مثل الغزل والتشبب بالنساء ، فضلا عن أن حالة الجهاد المستمرة تعطل مسيرة الأدب بشكل عام. ولا خلاف أن العصرين النبوي والراشد كان جافين أدبيا . فمهمة الشعر كانت الدفاع عن الدعوة الإسلامية ومفاهيمها الدينية ، الأمر الذي اقتضى تجاهل التشبيه بحالة العصر السابق ، والتبرؤ من مختلف أنشطته ، بل أن النص الديني جاء يربط الشعر بالغواية والضياع الفكري ، مما حال دون الاهتمام بالشعر الحياتي . ولكن تطور الحياة المدنية في البلاد المفتوحة تجاهل النص الديني ـ خاصة مع استقرار الدين وامتداد نفوذه ـ حتى وجدنا الشعر يصل إلى مستوى إباحي يحرمه الدين، لكنه يحظى بقبول الخلفاء ، خاصة في العصر العباسي . ولا يمكن القول بأي حال من الأحوال أن الشعر في العصر العباسي كان متوافقا مع الدين . وإذا ما قارنا فنون الأدب والموسيقى للعصر العباسي ، بالعصر النبوي مثلا ، لوجدنا أن البون شاسع ، والذوق الأدبي قد ارتقى بعيدا عن النص الديني . ومن ينكر أن مدينة النبي (ص) ظلت مدينة حديث ولم تتطور حضاريا على غرار حواضر دار الخلافة ؟ ولكن حين انتشر الترف وفنون الغناء في المدينة ، ما كان المسلمون يعبأون كثيرا بالنص الديني ، ومع ذلك ظلت الفنون محدودة ، حيث كان النص الديني حاضرا في التحريم ، ومن ثم لم تكن الفنون حالة قائمة في الشأن العام كما هو الحال اليوم في المدارس الأدبية والمسرح والرواية والفن القصصي ، والفن الشعبي ، والبالية ، والرسم ، والخيال العلمي ، والشعر الحر (النثري) ، والسينما والموسيقى بأنواعها المختلفة . ولم يكن يتم تدريس هذه الفنون ، بل لم يكن الفن ممثلا

لدرجة تطور ورقي المجمتع مدنيا . ولولا المؤثرات الحضارية للفرس والهنود لما تطورت الحياة الفنية في دواوين الخلفاء . والفن الوحيد الذي أيده الدين هو فن الخط والزخرفة ، ولو كان الأمر للدين لما عرف المسلمون من أدوات الموسيقى سوى الدف .

من الطبيعي أن لا يهتم النص الديني بالفن . فمهمة الدين إصلاح حال العباد في الدنيا على المستوى التعبدي استعدادا للمعاد في الآخرة ، والفنون لا شأن لها بذلك . من ناحية أخرى ، حال الانشغال بالدين الجديد ، والجهاد في سبيله دون اهتمام المسلمين الأول بما هو دنيوي ، ذلك أن الفن الإنساني يحتاج إلى الاستقرار والتفرغ والسلام والأمن والدعة ، وكل ذلك لم يكن متحققا إلا في الخلافة العباسية ، خاصة في العصر الثاني أو القرن الرابع الهجري ، وهو عصر لم يشهد للنص الديني دورا مؤثرا في الحياة الحضرية ، وهو العصر الذي شهد تطور الفنون المختلفة ، ثم تداعي النص في الحياة مع تدهور أحوال دار الإسلام .

النص الديني اليوم يقف موقف العداء العلني مع جميع أنواع الفنون الإنسانية ، خاصة وأن النص ، اليوم حاضر في المجتمعات المسلمة بقوة ، بعد حالة الفراغ الفكري والأيديولوجي التي عاشتها هذه المجتمعات بعد سقوط الفكر القومي . وخير مثال لذلك المملكة العربية السعودية حيث يحرم تعليم الموسيقى ، في حين أن المجتمع السعودي ينتج المطربين والمطربات ومصممي الأزياء أيضا . وبعيدا عن هذا المثال الخاص ، تتزاحم الشواهد الدالة على أن واقع الفن بمختلف أنواعه قد فارق النص الديني منذ أمد بعيد ، بل وتناقض في بعضها مع مضمون النص وأحكامه مثل الرقص الشرقي القريب من الأزهر الشريف ! . لكن يمكن القول بشكل عام أن الفنون المختلفة قد نشأت وتطورت وتنوعت بعيدا عن النص الديني لعدة أسباب ، الأول ، أن النص معيق للفن بسبب مفاهيم الحلال والحرام . ومن المعروف أن النص يحرم رسم أو نحت حالة روح من البشر أو الطير والحيوان ، وبذلك تصبح الصورة المطلوبة وفقا للنص ، صورة الطبيعة الصامتة. كذلك الأمر مع فنون الموسيقى والرقص ، حيث يعتبر النص ذلك من مزامير الشيطان ولهو يضيع الوقت . والفقهاء يرون أن التفكر في غير شؤون العبادة ليس من خلق المؤمن . الثاني ، أن النص حين نزوله لم يتجاوز الواقع القائم فيما يمكن اعتباره من الفنون : التماثيل والنصب والشعر. وحيث أن التماثيل والنصب كانت تمثل ظاهرة الشرك لأنها كانت تعبد من دون الله ، حرص النص على استبعادها من الحياة حفظا للبعد التوحيدي حيث كان المسلمون قريبي العهد بالجاهلية ، وللأسف أن هذا

التحريم امتد إلى بقية العصور الإسلامية حتى العصر الحديث .وأما الشعر فقد انحصر دوره في الدفاع عن الدين الجديد باعتباره الوسيلة الإعلامية الوحيدة آنذاك ، وهذا يفسر ضعف دور الشعر في العصري النبوي والراشد ، ثم ظهر الشعر السياسي في العصر الأموي بسبب طبيعة الصراع السياسي في ذلك الوقت . وحيث أن واقع ذلك العصر لم يعرف أي شيء عن الفنون المعاصرة ، فمن الطبيعي أن لا يتطرق إليها . الثالث ، أن انتشار المسلمين من خلال الفتوحات ، أدى بهم إلى التعرف على الحياة الفنية لشعوب تلك البلاد ، وهي شعوب ذات ثقافة فنية متنوعة بسبب تطورها الحضاري في هذا المجال ، فضلا عن أن تشكل ثقافتها الفنية قد تم قبل وصول الإسلام إليها بآلاف السنين ، ومن ثم يستحيل إزالتها لمجرد أنها أدخلت في الإسلام، أو أن النص الديني يحرمها . والذي حدث هو العكس تماما ، إذ بدلا من المنع كما يقتضي النص ، تبنى الخلفاء هذه الفنون في بلاطاتهم حيث ممارسة جميع المتع الدنيوية ، هذه الفنون من رسم ورقص وغناء ، ولكن بالعربية ، ودون أن يربطوا بينها وبين الدين ، وبرغم علمهم أن النص لا يجيزها ، لكنه الواقع الذي يرفض الانصياع للدين .

حين ظهرت الدولة القطرية الحديثة ، كانت الفنون الإنسانية قد ترسخت ، وأدى تطور الحياة الثقافية إلى ظهور فنون القصة والرواية والمسرح والرسم والنحت ، واحتاجت الدولة إلى إظهار مدنيتها فشجعت تنمية هذه الفنون ، وفتحت لها المعاهد والكليات الجامعية ، لكي يمارس الإنسان الجديد حريته ، ومع الاحتكاك بحضارة الغرب والتفاعل معها ، ظهرت الإبداعات المختلفة التي عملت على اتساع الفجوة بين النص الديني والواقع . وباسم الواقعية تجاوزت الفنون محرمات النص لخدمة النص الأدبي والذوق الإنساني ، ولم تهتم السلطات الرسمية كثيرا لهذا التجاوز لترسيخ حرية التعبير ، وإن ظلت مقاومة رجل الدين في هذا المجال فاعلة إلى حد ما .

ومع عودة الأيديولوجية الدينية بدأ النص الديني في التأثير دافعا مؤيديه إلى محاولة خلق البديل من أناشيد وأغان دينية ، وإدخال الدين في مختلف الفنون من أدب ومسرح ، لكن حين فشلت كل هذه المحاولات ، تدخل النص لمنع هذه الفنون من خلال الإرهاب الفكري كما في حال نشر الروايات والقصص التي تتعرض للواقع والدين ، والتدخل في المسرحيات ومراقبة النصوص من خلال وزارات الأوقاف ، لكن كل ذلك لم يحل دون تجاوز الواقع للنص الديني ومفارقته . وما كان بالإمكان غير ذلك لأن الفن ، كحس إنساني ، لا يعترف بالحدود الدينية ، ولو أنه تقيد بالنص لما ظهر الإبداع الإنساني ، لأن الفن يتعامل مع الحياة المفتوحة ومشاكلها ، والإنسانية وتعقيداتها ،

ويعتمد الخيال في التعبير عن نفسه ، ويستحيل تحقيق هذه الأمور مع التقيد بالنص الديني الذي يتسم بالانغلاق والمحدودية ، وغير المعنى بالمخيال الإنساني . لذلك كان لزاما على العقل أن يخترق الآفاق الفكرية والواقعية دون أن يقيد ذاته بحدود حتى وإن كانت دينية ، وأن يعبر عن هذا الاختراق من خلال نص شعري أو نثري أو قصصي أو روائي أو رسم أو نحت أو لوحة راقصة .

أن حديث الفنون يمثل أكثر العلامات افتراقا عن النص الديني ، لأنه الأكثر شمولية واتساعا واتصالا مع الحياة الواقعية التي يقيدها النص بأحكامه لأسباب تتصل بواقع الزمن الذي نزل فيه النص ، ولكن بقيت الأحكام برغم تغير الواقع وتطوره ودون أن تؤثر فيه أو تحد من انطلاقاته الإنسانية ، وإن لزاما الاعتراف بإن وجود النص الديني قد ساهم في تخلف المسلمين في هذا المجال الحضاري .

الحديث الحادي والعشرون

حديث رجال الدين

برغم الادعاء أن لا كهنوتية في الإسلام ، إلا أن النص الديني يحدد نوعية معينة من الرجال يملكون خاصية المعرفة الدينية دون تحديد الكيفية ، ولا تحديد لهيئتهم من شكل أو ملبس ، لكن ماذا يقول الواقع الذي نعيشه ؟ ما هو مشاهد عيانا أن هناك كهنوتية دينية تأسست بفعل الواقع الحياتي ، وأن هذه الكهنوتية قد أصبح لها وجود راسخ من خلال مؤسسات دينية رسمية وأهلية، ورجال يمثلونها وينطقون باسم الإسلام ، يتمايزون عن غيرهم بملابس محددة ، وهيئة توحي للآخرين وتذكرهم بمكانتهم الدينية ، وأنهم المرجع الوحيد بكل ما يختص بالدين .

الاسترزاق بالدين كان هاجسا دفع الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة إلى البلاد المفتوحة ، حتى لاتتفح لهم الدنيا وتغريهم بشهواتها بسبب الاندفاع الشعبي المتوقع لهم في تلك البلاد نظرا لمكانتهم الدينية

باعتبارهم الذين شاهدوا النبي (ص) ، وصحبوه في جميع أحواله ، ومن ثم ، فإن وجودهم بين الناس سيجعل لهم مكانة خاصة على المستويين الديني والاجتماعي ، وبالتالي تخلق طبقة دينية تشمل هؤلاء الصحابة تثرى على حساب الدين بما هو مخالف للنص الديني ذاته الذي لا يجيز مثل هذا الأمر ، أي : التكسب بالدين ، وإن لم يمنع النص وجود " نفر " من المسلمين ، تكون مهمتهم التـفقـه في الدين لإفهام قومهم متطلبات الدين إذا رجعوا إليهم حيث كانوا إما مشركين أو حديثي العهد بالدين . إذن كان الخليفة عمر واعيا لما قد يسببه خروج الصحابة من مشكلة دنيوية ، فاستعمل سلطاته الرئاسية لمنعهم من الوقوع في النار بسبب حب الدنيا والتكالب عليها ، برغم ما في هذا الأمر من انتهاك لحق التنقل في بلاد الإسلام .

لكن بعد وفاة عمر بن الخطاب زال المنع ، وانطلق الصحابة في الآفاق لتتشكل تدريجيا طبقة من الفقهاء أو رجال الدين أو العلماء . وحيث أن اللغة العربية لا تضع حدودا بين هذه التعريفات ، يجدر القول أن مصطلح " عالم " ، أي Scientist باللغة الانجليزية ، ينصرف إلى رجل العلم المتخصص في الكيمياء أو الفلك أو الرياضيات ، وليس إلى " العلوم " الاجتماعية أو الإنسانيات ، ومن ثم يتبقى رجل الدين الذي يتصل بموضوعات الدين ، والفقيه العارف بالفقه على المستويين العام والخاص . هذا " الرجل " الذي تحول إلى مؤسسات رسمية وأهلية تحتكر الدين الذي نزل إلى الناس كافة .

الواقع اليوم يقرر الابتعاد كلية عن النص الديني من خلال وزارة الأوقاف والمناصب الدينية وخطباء المساجد ، والمفتين ، ومعاهد وكليات دينية تقتصر مهمتها على تخريج نوعية معينة من الناس يقتصر عملها على الدين ، رغم أن هؤلاء جميعا لا يملكون واحد بالمليون من "علم " الصحابة الذين انطلقوا في الآفاق بعد اغتيال عمر بن الخطاب . وبذلك أقيم بناء ديني ضخم متعلق برجل الدين الذي تعددت مهامه ووظائفه ومؤسساته وأصبح يكلف الدولة المعاصرة مئات الملايين من الدولارات . رجل الدين اليوم تحتاجه الدولة لكثير من المهام التي ينص عليها النص الديني . فـ (النفر) الذين طلب منهم التفقه في الدين ، ليسوا هم رجال الدين اليوم الذين خلقوا طبقة خاصة بهم لا تقوم مهمتها على التفقه في كتاب الله ، بل تتركز مهمتها الأساسية في " فقه" الدنيا إن جاز التعبير ، بمعنى أن مهمة رجل الدين اليوم استخدام الدين وفقا لمفاهيمه ، الخاصة لتحقيق مصالحه الخاصة ، أو خدمة للنظام السياسي الذي يتعاون معه . لقد أصبح

الدين اليوم مجالا رحبا للاسترزاق المادي والمعنوي ، ومن خلاله فرض الواقع مفهوما جديدا لرجل الدين بعيدا عما تحدث عنه النص الديني .

الواقع القائم حاليا يقرر - بعيدا - عن النص ، أن رجل الدين مؤسسة دنيوية قائمة بذاتها من خلال الدولة التي خلقت هذه المؤسسة لخدمة أهدافها ، ولم يمانع رجل الدين إما خوفا على حياته من بطش السلطة ، أو رغبة في العيش الهنيء بالاسترزاق . وفي ظل هذه المؤسسة الدينية تشكلت المناصب والوزارات والإدارات وتخلق من هذا كله ما يعرف الآن بـ (الدين الرسمي) ، وأصبحت مهمة رجل الدين تأييد النظام السياسي ومساندته وتبرير قراراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وفي ظل هذه المؤسسة ، الكل يقبض من السلطة : المؤذن والإمام والخطيب والمفتي والوزير والإداريون الذين يديرون " الشؤون الإسلامية " وأساتذة " الشريعة " . الكل يرى في نفسه رجل دين إذا ما رغب في ممارسة هذا " الدين " ، من خلال المهام سالفة الذكر ، دون أن يهتم أحدهم بحقيقة أن الذي يريد أن يتفقه في الدين يجب أن يعمل ذلك خالصا لوجه الله تعالى ، أي دون ثمن .

رجل الدين اليوم ، خلقه الواقع لا النص الديني . رجل الدين اليوم ، رجل دنيوي بكل معنى الكلمة ، شيد الواقع بنيانه وأقام مؤسساته ، ولا يمكنه الاستمرار إلا بمفارقة نوعية " النفر " التي نص عليها الدين .

الـحـديث الثانـي والعشرون

حـديث الـجـهـاد

" الجهاد " ، مصطلح ظهر مع نزول النص الديني على المسلمين ، وهو ما يعرف اليوم بالحرب المقدسة ، أو الحرب الدينية ، وهي تكون بالمال والنفس ، مصدري الحروب في كل زمان ومكان . وقد ورد مصطلح " الجهاد " بمعنى القتال في القرآن الكريم خمس وعشرون مرة في سور مختلفة ، وأماكن ومناسبات مختلفة ، وكلها تدور حول معنى واحد : قتال الرافضين للدين الإسلامي ، كما أن هذا " الجهاد " مورس على نطاق واسع منذ تأسس المجتمع الإسلامي في المدينة ، وحرص النبي (ص) على نبذ قريش ـ أكبر عدو للدين وللمسلمين ـ من اتفاق أو وثيقة المدينة التي تم تدوينها أول يوم التأسيس ، ثم توقف العمل ببنودها مع توالي الآيات ، خاصة آيات السيف ، أي القتال ضد الكافرين .

منذ لحظة تأسيس المجتمع الإسلامي في المدينة وحتى سقوط الخلافة العباسية على أيدي التتار عام 656 هـ ، كان الجهاد حربا هجومية بهدف نشر الدين الجديد . ومع هذا السقوط تحول الجهاد إلى حرب دفاعية لحماية الدين وحفظه من الاندثار إثر سلسلة من النكبات سواء بالحروب الصليبية التي استمرت قرابة المائة عام ، أو الغزو التتري . ومع انكفاء المجتمع المسلم على ذاته في عصر المماليك ، توقف الجهاد بنوعيه الدفاعي والهجومي ولا يزال متوقفا حتى وصل إلى درجة الإلغاء في عصر الدولة القطرية . وبرغم محاولة البعض إعادة الحيوية لمفهوم الجهاد الهجومي في العصر الحديث كما ورد في كتابات المرحوم سيد قطب تأسيسا على الحديث النبوي الناص على أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة ، إلا أن انطفاء وهج شعلة الجهاد المقدس قد أدى بهذا العنصر الذي قامت عليه القوة الدينية ، إلى البقاء كامنا في نفوس الذين يمنون أنفسهم بابتعاثه يوم تعود الخلافة من جديد لأرض الإسلام . وبرغم كل التطورات السياسية والدينية التي عصفت بالعالم الإسلامي ، ظلت " جمرة " الفكرة باقية تحت رماد الواقع الكثيف ، تندلع شرارتها بين حين وآخر في أرجاء العالم الإسلامي كما هو

حاصل في الشيشان ، وكما حدث في أفغانستان إبان الغزو السوفيتي ، وكما هو حاصل حاليا ضد الأمريكيين في هذا العالم . لكن لا وجود له على المستوى الرسمي برغم كثرة الحروب التي عصفت بالعالمين العربي والإسلامي ، والتي سميت بحروب الاستقلال الوطني ، أو حتى الحروب مع إسرائيل التي تواجه " جهاد " الجماعات الدينية في الأراضي الفلسطينية المحتلة .

الواقع اليوم ألغى مصطلح " الجهاد " مع التعامل الحياتي على المستويين الفردي والرسمي ، بمعنى أن هذا المصطلح ما عاد له وجود فاعل ، وما عاد بمقدور الفرد أن يمارسه إذا ما رغب في ذلك ، وتتجنب الأنظمة السياسية المسلمة استخدامه في لغة الخطاب الرسمي ، ليس فقط لأنه لفظ يقع خارج لغة العصر ، بل لأن مجرد استخدامه يجلب الكثير من المشاكل المحلية والدولية ، كما أن تبعات الدعوة إليه مكلفة سياسيا وحياتيا . العالم اليوم ـ ببساطة ـ لا يسمح بذلك . فالجهاد التزم الواقع ولم يتعداه ، وكل الأديان تواجه معارضة الواقع الذي تظهر فيه ، كما أنها تلزم معتنقيه الأول بضرورة التعصب له ، فضلا عن الحماس الديني المصاحب عادة للبدايات الأولى ، والذي يدفع الأتباع للقتال الشرس الاستئصالي للطرف الآخر ، حتى تتم نصرة الدين . وهذا ما حدث للدين الإسلامي حيث جاءت الآيات الفارضة للقتال (الجهاد) للقضاء على الأعداء المناوئين للدين ، وقد تم ذلك مع فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة ، ثم استمرت السرايا العسكرية لمواجهة البقية الباقية من الأعراب التي لم تقبل الخضوع للدين الجديد ، وتلى ذلك حروب الردة ، واشتدادها مع ظهور المتنبئة الجدد من أمثال مسيلمة الكذاب وسجاح وغيرهم ، ومع قمع هذه المعارضة العسكرية ، كان من الطبيعي أن يسعى المجاهدون في سبيل الله لتجاوز نطاق الجزيرة العربية إلى المناطق المجاورة من سواد العراق وبلاد الشام وبلاد العجم ومصر ثم بلاد أخرى ، لنشر دينهم وفرضه على الآخرين باعتباره الدين الحق ، وقد ساعدت الظروف التاريخية المسلمين على تحقيق هذا الهدف الديني ، حيث ساعدت أحوال تدهور الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية على ذلك ، فضلا عما حققه الجهاد من غنائم حرب لم يحلم المجاهدون بها ، فآثروا الدعة والخلود إلى الأرض للاستمتاع بهذه الغنائم ، ومن ثم فترت لديهم الحماسة للمزيد من أعمال الجهاد . والدليل على ذلك قلة أو ضعف حركة الجهاد بالرغم من قوة الخلافة العباسية .

لقد كانت حركة الجهاد متسقة مع الواقع المحلي الداخلي ، والدولي ، في ظل مفاهيم عالمية تقبل التوسع الجغرافي بقوة الآلة العسكرية ، وحيث كانت الرقعة الجغرافية لأي أمبراطورية تتحدد وفقا للقوة وحدها ، إذ لم يكن هناك قانون دولي كما هو الحال اليوم ، ولكن تعاملت جميع الأطراف المتحاربة بعضها مع بعض وفقا لقاعدة : " كل شيء للمنتصر بسيفه " وبما أن الأيام دول ، كما يقول النص القرآني ، كان ذلك الزمان " أيام المسلمين " أو " دولة المسلمين " . وحين سقط كل هذا بفعل تغير موازين القوى لصالح الغرب ، لم يتمكن المسلمون من اقتحام أوروبا بعد الهزيمة في موقعة بلاط الشهداء على أبواب فرنسا ، وطرد الأسبان العرب من أسبانيا ، وسقطت الخلافة العباسية برمتها على أيدي التتار ، وانتهت على يد تركيا الطورانية ، ويتقرر بذلك قول الحق (وتلك الأيام نداولها بين الناس) . والآية لا تضع المسلمين فوق الناس لمجرد أنهم مسلمين ، بل الواقع هو الذي يقرر ذلك من خلال سنة الله في الخلق بالسيادة والإبادة ، ووفقا لموازين القوة المادية ، لا الإيمان وحده .

يوم كان الواقع الخاص بالصراع بين الأمم يمثل طبيعة تلك المرحلة التاريخية ، نزل النص الديني وفقا لمعطيات ذلك الواقع . ويلاحظ بهذا الصدد أن النص الديني لم يعارض عقلية الغنيمة من خلال الغزو . بمعنى أنه لو كان هدف النص العمل على إملاء كلمة الله فقط، لما ورد في النص تنظيم مسميات المنافع المادية الناتجة عن الغزو ، ما بين الغنيمة التي يحصل عليها المسلمون عنوة ، والفئ الذي يحصلون عليه بدون قتال ، ولما نظم النص كيفية توزيع الفئ والغنائم ، ولما رتب العلاقة بين المنتصر والأسير سواء كان رجل أم إمرأة . وحيث أن الجهاد لا يكون إلا بين المسلمين وغير المسلمين ، لم يرد في النص كيفية معالجة النزاعات التي تحدث بين المسلمين أنفسهم إذا وقع بينهم قتال ، كما حدث في موقعتي الجمل وصفين ، والقتال الذي نشب بين الخلفاء ومعارضيهم من الخوارج والشيعة والقرامطة وغيرهم ، فإن سيادة عقلية (واقع) الغزو والغنيمة ، وهو واقع مختلف عما يفترضه النص من أوامر ونواه ، دفع بالنص بعيدا عن الواقع ، ومن ثم لم يعد بالإمكان تطبيقه في الصراع السياسي الذي غالبا ما كان يحسم بالسيف .

بسقوط الهيمنة الإسلامية نتيجة الغزو الخارجي سواء من الصليبيين أو التتار ، سقطت مفاهيم الجهاد من التعامل الحياتي والسياسي ، إلا فيما يخص المدافعة عن دار الإسلام . ويوم سقط ذلك الجدار الفاصل بين دار الإسلام ودار الكفر مع موت رجل أوروبا المريض ، أي الدولة العثمانية ، انتهى مفهوم الجهاد تماما ، طوال القرن العشرين ،

لكي يظل المصطلح حبيس الكتب الدينية ، ودروسا يتم تلقينها دون أي سند من الواقع . وبرغم ظهور الجهاد المتناثر في الشيشان وأفغانستان والأراضي المحتلة من فلسطين ، إلا أن الجهاد ذاته كفكرة دينية قد سقط من فكر الدولة القطرية ذات الحدود الجغرافية . ذلك أن الاستحقاقات السياسية والاجتماعية للجهاد باهظة ، فضلا عن استحالة تنفيذها عمليا بعد أن استقرت قواعد القانون الدولي ، وأصبحت السيادة الوطنية أمر محسوما لا يمكن التعدي عليه لأسباب دينية . لقد أنتهت الحروب الدينية عمليا وشطبت من قاموس التعامل الدولي ومن الحياة ، وما عاد بالإمكان السماح بها سواء كانت إسلامية أو أي دين آخر . كذلك الأمر بالنسبة للمسلمين الذين تحولوا إلى مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات مع مواطنيهم من غير المسلمين حتى ولو كانوا ملاحدة أو مرتدين ، وما عادت أنفس المسلمين تحدثهم عن الجهاد بعد أن انشغلوا ببناء الأوطان ، بدلا من الأمم .

الواقع في ذلك الوقت فرض الجهاد العسكري ، فالصراعات الدولية كانت صراع امبراطوريات ، ولم يكن هناك قانون عالمي يفرض نفسه ، وكان التمدد الجغرافي المعتمد على القوة مقبولا ومبررا ، وكانت فكرة الغزو والغنيمة تقوم على مرتكزات اقتصادية في المقام الأول ، إذ كانت الغنائم من أموال وسلاح وأسرى وسبى واحتلال البلدان المصدر الوحيد للدخل . ولكي يستمر هذا المصدر كان لا بد من استمرار عقلية الغزو والغنيمة . لقد كان الجهاد الإسلامي فعلا مبررا لمواجهة ذلك الواقع الذي لم يكن يعرف سوى هذه اللغة . ولو افترضنا أنه لم تكن هناك فكرة الجهاد التي ألبست لبوس الدين ، لما تمكن المسلمون من نشر دينهم . وبما أن العالم في ذلك الوقت لم يتعرف على قانون أممي ينظم العلاقات بين الأمم، حيث فشل الرومان في ذلك ، رغم اقتراحهم للفكرة ذاتها ، فلم يكن من مجال سوى للقوة أن تأخذ مكانها البارز في العلاقات الدولية . لقد احتاج العالم إلى الدخول في حروب دموية كثيرة حتى يصل إلى بر الآمان في هذه العلاقات من خلال القانون الدولي الذي استقرت قواعده بعد الحرب العالمية الثانية . ولو كان للمسلمين قوة مثل ما لدى القوى الأوروبية ، لربما رفضوا الانصياع لهذا القانون بسبب سيادة فكرة القيام بالجهاد إلى يوم الدين ، سبيلا لنشر هذا الدين . وما الجهاد المتناثر الذي يعيشه العالم اليوم سوى صدى لهذه الفكرة ، وما يقدمه هذا الجهاد من دليل على صحة صدام الحضارات ، والآن صدام الثقافات التي يقول بها المفكر الأمريكي صموئيل هانتغتون .

وبرغم كل الحديث عن أهمية الجهاد وجوهره ، ووجوبه على المسلمين إذا ما احتل أي جزء من بلاد المسلمين ، كما هو الحال في فلسطين مثلا ، إلا أن ذلك الأن ، لا يتعدى خطبة الجمعة والكتب المدرسية ، أو الخطب الحماسية في المناسبات المختلفة ، بل أن كثيرا من الدعاة يعيشون حياة مرفهة ، خاصة دعاة منطقة الخليج أو الدول المستقرة سياسيا مثل مصر والأردن وتونس والمغرب ، ولا يتعدى حديثهم عن الجهاد حث الآخرين عليه ، وكأنها حرب بالوكالة ، والتذكير بما أعد الله للمجاهدين من أجر حسن وجنة خلد . لكن لا شيء على المستوى العملي . بذلك أصبح الجهاد في حكم المستحيل مع الواقع الدولي الجديد الذي خلقته القوى الأوروبية العظمى ، وإن كان الجهاد ذاته قد توقف عمليا منذ أكثر من خمسة قرون . وانزوى كفكرة دينية من التصور الإنساني عامة ، فالمسيحيون في حروبهم الصليبية لا يختلفون عن المسلمين . بل يمكن القول أن سعي المسلمين الأول لإخضاع العالم بأسم الدين من خلال الجهاد لا يختلف في مضمونه عن سعي أي قوة استعمارية لفرض قيمها " الحضارية " على غير المتحضرين . لقد كان المستعمر الأوروبي يعتبر الاستعمار رسالة حضارية ، في المقابل كان المسلمون يعتبرون الجهاد رسالة دينية ، ومثلما تغير الواقع بالنسبة للظاهرة الاستعمارية كذلك الأمر بالنسبة للظاهرة الجهادية التي يصعب إعادة استخدامها في الواقع المعاش .

من جانب آخر ، أدى تغير الأوضاع الدولية إلى تغير أدوات الجهاد في العصر الحديث ، حيث الاعتماد على الوسائل الإعلامية واللجان الخيرية (التبشير بالدين من خلال المساعدات الإنسانية كما هو حال التبشير المسيحي) والنشاط الديني الذي تمارسه الأقليات المسلمة في الغرب بسبب تسامح الدولة العلمانية دينيا ، نشر الدين الإسلامي بالوسائل السلمية ، لكن كل ذلك ساهم في إضعاف ما يسيمه سيد قطب بـ (الجهاد الهجومي) ، بعد أن تبين له أن الفقهاء قد أضعفوا من قيمة الجهاد وجوهره بمحاولاتهم الدفاع عن فكرة الجهاد باعتبار أن المسلمين إنما كانوا يمارسون الجهاد دفاعا عن الدين ، وهو رأي باطل لأن أهل البلاد التي أخضعت بالسيف لحكم الإسلام لم تتحرش بالمسلمين ، ولم تتعرض للدين الإسلامي ، بل أن المسلمين هم الذين اندفعوا خارج حدود الجزيرة العربية بحماس ديني لتنفيذ المطلب الإلهي القاضي بفرض الدين على جميع أمم الأرض ، وعدم السماح لأي مشرك بالبقاء على شركه ، فإما أن يعتنقوا الدين الإسلامي ، أو أحد الأديان السماوية المعروفة ، أو أن يقتلوا . لكن على الجميع أن يقبلوا ويخضعوا للحكم الإسلامي ، وأن يدفع أهل الذمة الجزية وهم صاغرون (مهانون مذلون) . لقد سعى المسلمون من خلال فرض الدين إلى فرض لغة هذا الدين

: العربية ، وبذلك تم القضاء على لكل اللغات غير العربية التي كانت سائدة في تلك البلاد قبل الفتح الإسلامي ، وسادت اللغة العربية التي من خلالها تم تدوين حضارة دار الإسلام .

بسبب ظروف الواقع الجديد بمتغيراته الدولية ، كان لا بد لفكرة الجهاد أن تتعطل ثم تتوقف عن أن تكون مشروعا دينيا سواء لنشر الدين أو لإقامة إمبراطورية ، وبالتالي تتوقف لغة النص الديني الخاصة بالجهاد ، وتتعطل معها كل الاستحقاقات الناتجة عنه ، والمطلوبة من الدولة المعاصرة . وبسبب قيام الدولة ما عاد بإمكان الأفراد السعي لتلبية الجهاد إذا ما احتاج الأمر ذلك نتيجة احتلال " الكفار " لأرض المسلمين ، كما هو حال الشيشان وأفغانتسان وفلسطين ، بسبب المشاكل الدولية المترتبة على مثل هذا العمل ، ومن ثم قامت الدول التي تعلن أن دينها الرسمي : الإسلام ، بمنع مواطنيها من " الجهاد "، دون أي اهتمام بالنص الديني ، ووافقها الفقهاء في ذلك ، لأن رجل الدين الذي اخترعه الواقع يعمل في خدمة رجل الدولة الذي يوفر له " موقعا " فريدا في المجتمع من خلال المؤسسة الدينية . بذلك فارق الواقع النص الديني في مجال الجهـاد ، نظرا لعدم ملائمة خطاب النص للواقع المعاش .

الـحـديث الثالث والعشرون

حـديث الـفـقـر

هل تمكن الدين الإسلامي من خلال النص أن يقضي على مشكلة الفـقـر كما يدعي د . يوسف القرضاوي في كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع ؟ والنص الديني الخاص بهذه المشكلة منه ما يتعلق بالزكاة والصدقات والحث على العطاء والإيثار على النفس ، ومنه ما يتعلق بالعطاء من الغنائم والفئ ، وما كان للنص أن يعرض ذلك لولا أن الفقر كان مشكلة قائمة في ذلك الوقت ـ كما هو الحال الآن في العالم الإسلامي ـ ، خاصة في المدينة ، ليس فقط بالنسبة للمهاجرين والأنصار ، بل ولوجود شريحة من

المؤمنين لا يجدون ما يأكلون ويجلسون عند المسجد لتلقي الصدقة ، أطلق عليهم مسمى " أهل الصفـة " . ووجود مثل هذه الشريحة في مجتمع صغير كمجتمع المدينة يدل دلالة قاطعة على انتشار الفقر في أرض الجزيرة وهو أمر طبيعي لمجتمع بلا موارد طبيعية ولا دخل له سوى ما يحصل عليه التجار من التجارة المادية والزراعية والرعوية ، فضلا عن عدم وجود سلطة مركزية تقوم على تنمية موارد الدخل وتوزيعه على المجتمع بكفاءة . وفي مجتمع منقسم اجتماعيا إلى طبقتين : الأحرار والعبيد ، وحيث تمتلك الطبقة الأولى كل شيء حتى حياة العبيد ، ولا تمتلك الطبقة الثانية إلا عبوديتها ، يغدو الفقر ظاهرة طبيعية ، وإذا كان هذا الوضع في مكة، فلا عجب أن يزداد عدد الفقراء في المدينة لأن معظم المهاجرين من المسلمين الذين تركوا كل شيء ورائهم في مكة هربا بدينهم . والمدينة أو يثرب كما كانت تعرف قبل استقرار النبي (ص) فيها ، بلد زراعي يحتكر فيه اليهود الزراعة والصناعة الحرفية ، وكان العرب في المدينة موالي اليهود كما هو وارد في السيرة النبوية ، وكان أهل المدينة يرسلون أبنائهم إلى اليهود للتعلم ، وهم من نزل فيهم قوله تعالى : (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) ، كما تروى كتب التفسير . بذلك يمكن القول أن مجتمع المدينة المسلم كان ينقسم بدوره إلى طبقتين : الاغنياء اليهود ، والفقراء العرب الذين كانوا يعتاشون من الزراعة . ولو نظرنا إلى مجتمع الجزيرة العربية لوجدنا أن مصدر الرزق الوحيد المتاح لمعظم القبائل هو الغزو والغنيمة ، وهومصدر عيش غير مستقر لا يتيح لمن يمارسه حظا من الاستقرار المالي والتخطيط لترتيب البلاد . فإذا ما رافق هذا السوء من تذبذب الدخل ، انعدام سلطة مركزية تعمل على تنظيم حياة المجتمع ، كان من الطبيعي أن ينتشر الفقر كما هو حال كثير من الشعوب الإسلامية اليوم .

إذن نحن أمام مجتمع فقير جدا لا يمتلك أي موارد ثابتة للدخل ، وحيث يعيش الفرد وفقا لقدراته الذاتية في التجارة أو الغزو أو العمل في حرفة بسيطة أو الزراعة البدائية . ولذلك كان النص الديني معبرا عن هذا الواقع حين فرض الزكاة على الأموال النقدية والعينية ، كحق للفقراء على الاغنياء يتوجب على المسلمين إخراجه سنويا وبشكل إجباري (خذ من أموالهم) والخطاب موجه للنبي (ص) . والصدقات التي يحث الدين على التصدق بها للمحتاجين من فقراء ومساكين المسلمين ، وهو عمل اختياري لا إكراه فيه ، ثم تحديد كيفية توزيع غنائم الغزو ، أو ما يحصل عليه المسلمون دون قتال (الفئ) . وعملية التوزيع تتم في حينها ، أي بعد انتهاء عملية الغزو ، إضافة إلى ما يحصل عليه المقاتل في المعركة (من قتل قتيلا فله سلبه) . وفي مجتمع يعيش بعقلية الغزو والغنيمة ، كان من الطبيعي أن يكون الرزق تحت الرمح كما يشير إلى

ذلك الحديث النبوي . كما أن هذا الوضع يفسر عدم إدانة النص لعقلية الغزو لأنها كانت السبيل الوحيد للعيش في ذلك المجتمع . وبذلك كان النص مطابقا للواقع آنذاك .

الفقر إذن كانت ظاهرة طبيعية في المجتمع المسلم في المدينة بسبب انعدام الموارد المادية ، وأصحاب الصفة من فقراء المهاجرين الذين يعتاشون على الصدقات البسيطة بسبب عدم وجود فرص عمل ، شريحة ناتجة عن طبيعة الوضع الاقتصادي آنذاك . لذلك قام المسلمون بالكثير من الغزوات ليس فقط لإظهار القوة في الدين الجديد وترسيخ جذور الأمة الناشئة في بحر من الشرك ، بل ولأن المسلمين الفقراء كانوا في حاجة شديدة إلى الغنائم وما يتصل منها من أموال وسبى للتمتع بالحياة ، وأسرى وعبيد وإماء للخدمة . كان الغزو ببساطة ، مؤسسة اقتصادية في المقام الأول ، توفر الحياة لمجتمع لا يمارس أفراده حرفا يدوية تدر عليهم دخلا ، فضلا عن كون الغزو مؤسسة اجتماعية ، وهو أمر لم يكن أهل يثرب يقومون به لأنهم أهل زرع وضرع ، فضلا عن كونهم تابعين لليهود أهل السلاح والمال ، ولم تكن فكرة الغزو ضمن سبل عيشهم ، خلافا لبقية قبائل الجزيرة العربية التي كانت تعيش بعقلية الغزو ، وهي العقلية التي ابتعثت من جديد على يد محمد بن عبدالوهاب . كان الغزو إذن ، الوسيلة الوحيدة أمام المهاجرين ليستعيدوا ما خسروه من أموال حين هجروا المجتمع المكي ، وكذلك توفير وسيلة مادية للحياة لمن لا يملك شيئا من متاع الدنيا ، وهو شأن معظم المهاجرين .

لقد كان الغزو وسيلة أساسية للحياة في مجتمع بلا سلطة مركزية تقوم على إدارته ماليا بما يوفر حياة مقبولة للذين يعيشون في كنفها . من ناحية أخرى يمكن القول أن المضمون الفكري للغزو والجهاد واحد ، بمعنى أنه إذا كان الغزو بمعناه التقليدي يتضمن قبولا فكريا للاعتداء على الآخر لحاجة مادية ولإثبات قوة المسلمين داخل الجزيرة العربية ، ولم يعترض النص الديني على هذا الاسلوب غير الحضاري بسبب اتساقه مع الواقع ولأنه الاسلوب الوحيد للحياة البدوية أو البدائية ، فإن عقلية الجهاد لا تختلف عن ذلك سوى في المسمى . فالجهاد في جوهره اعتداء على الآخر لإخضاعه للحكم الديني ، إضافة إلى المكتسبات المادية الناتجة عن هذا " الغزو " الديني ، مع فارق جغرافي في الامتداد والتوجه، علما بإن الغزو الداخلي هو في حد ذاته " جهاد " ضد الآخر ، وبذلك لا يختلف جهاد الداخل عن جهاد الخارج سوى في الدرجة وليس في المضمون .

لكن ، وبرغم كثرة الغزوات ظل الفقر سيد الساحة سواء في عهد النبوة أو الخلافة الراشدة أو غيرها ، سواء في جزيرة العرب أو غيرها من البلدان ، ودون إنكار لتراكم

الثروات بسبب هذا الغزو الذي اتخذ بعدا عالميا ، ذلك أن المجتمع انقسم إلى طبقتين ، فقيرة وغنية ، مع ملاحظة أنه من المنطقي الافتراض أن فقراء المدينة لا بد وأن يكونوا أكثر عددا بعد تحول دار الخلافة عنها إلى بلاد الشام ، وأصبحت في طي النسيان السياسي . ومن ثم أصبح لدينا دار خلافة غنية وشعب فقير بدليل ثورة الزنج وثورة بني العباس الذين ادعوا بإن الأمويين لم يقيموا العدل ، وقبل ذلك كله الثورة الشخصية للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري ، الذي اتهم معاوية ، أمير الشام ، باكتناز أموال المسلمين وإنفاقها لصالحه وصالح عائلته ، وقد أكد ذلك الخليفة عمر بن عبدالعزيز حين أعاد توزيع ثروات بني أمية .

كتب التراث الإسلامي الخاصة بالسيرة النبوية والخلفاء الراشدين لم تتعرض لأحوال المجتمع الإسلامي ، لكن وجود أهل الصفة وحث النص الديني المسلمين على الإحسان دليل واضح على انتشار الفقر . ومن الواضح أن موارد الزكاة والصدقات لم تحل مشكلة الفقر على المستوى العام . وكان السبيل الوحيد للفقراء للاغتناء هو الغزو . ويعكس لنا الوضع الاجتماعي حقيقة أن موردي الزكاة والصدقات لم يكونا أسلوب عملي لتحسين الوضع المالي للناس ، آخذين بعين الاعتبار أن الصرف من الموارد المالية الإسلامية مخصص للمسلمين دون غيرهم ، حيث أن على كل قبيلة أن تتدبر معيشة أفرادها ، وفي مجتمع فقير لا بد أن تكون هذه الموارد قليلة ، ومن ثم يعتمد توزيعها حسب العلم بالحاجة ، بدليل أن الخليفة عمر كان يتقصى حاجات الناس ليلا ، وما حادثة الأرملة مع أولادها الذين كانت تلهيهم بتسخين الماء وتناجي نفسها بما معناه أن الخليفة مسؤول عنهم ، وسماع عمر ذلك وارتياعه من تبعة المسؤولية سوى دليل على هذا الفقر . وهذا الاسلوب البدائي في التعرف على حاجات الناس يعني فيما يعنيه عدم وجود طرق إدارية سلطوية لتوزيع الثروة في المجتمع بشكل متكافئ .

الفتوح الإسلامية واستقرار المسلمين في البلدان المفتوحة كطبقة حاكمة زاد ولا شك ، في ثروة المجتمع أو السلطة السياسية ، ولا شك أيضا أن سبل العيش قد اتسعت بدورها بسبب طبيعة البلاد المفتوحة التي تتوفر فيها مجالات عمل وأنشطة اقتصادية غير مألوفة لدى العرب من زرع ومهن وخانات للمسافرين ، وتكسب بالشعر والدين ، وحلقات تعليم ، وتجارة ورقيق وجزية على غير المسلمين ، الأمر الذي ساهم في تحسين المعيشة حيث أن جميع هذه المهن تدر دخلا على دار الخلافة من زكاة وعشور تجارة وضرائب وجزية وخراج الأرض وغنائم الحرب ، لكن لم تكن لدار الخلافة حينذاك ميزانية مرتبة . ويلاحظ من كتاب " الخراج " للقاضي أبي يوسف أن الزكاة لم

تكن مصدرا من مصادر الدخل ، مما يدل على أن دفعها وإنفاقها كان طوعيا يعود أمره للمسلم وحده ، كما لا تبين لنا كتب الخراج أوجه الإنفاق لهذه الموارد المالية والتي كان الخليفة يتصرف فيها كما يشاء حيث لا رقيب ولا حسيب ، لأنه لا سلطة تعلو سلطته ، ولا يمكن تصور وجود معيار العدل في مثل هذه الأمور المادية بسبب عدم وجود أوجه صرف قانونية ، لأنه ببساطة لم تكن هناك دولة كما هو الحال اليوم .وإذا ما تتبعنا كتب الخراج وجدنا أن النص القرآني غائب تماما عن هذا الموضوع ، والاعتماد الكلي فيه إنما على الأحاديث النبوية والاجتهادات الفقهية . وفي جميع الأحوال لا يبدو أن الموارد المالية لدار الخلافة كانت كافية للقضاء على الفقر .

النص الديني يعول كثيرا على الحس الإنساني لدى المسلم لتقديم العون لأخيه المسلم بوازع ديني ، وبرغم الأمر القرآني بالأخذ من أموال المسلمين ، إلا أن الواقع يدل على أن دفع الزكاة والصدقات كان يتم بفعل اختياري إذ لم يكن للسلطة قدرة إدارية على متابعة التحصيل ، خاصة وأن الزكاة يتم إخراجها في أوقات متباينة من العام وفقا للفترة الزمنية والمقدرة بـ (سنة) ، وهو وقت لا يعلمه سوى مخرج الزكاة ذاته ، فضلا عن أنه ليس من حق السلطة تكذيب صاحب الزكاة فيما لو ادعى أنه قام بإخراجها . وبالتالي لم تكن الزكاة من مصادر الدخل الثابتة في موارد بيت المال . لذلك كان على دار الخلافة أن تقبل كل ما يصل إليها وفقا لتقديراتها الخاصة ، علما بتواتر الأخبار حول ظلم صاحب الخراج الملزم بجمع المال لتوفير نفقات دار الخلافة . كما تشير المصادر التاريخية إلى حوادث شغب كثيرة قام بها جند الخلافة بسبب انقطاع أجورهم أو أعطياتهم مع تدهور الأوضاع المالية لدار الخلافة بسبب توقف حركة الجهاد نتيجة الضعف والتردي والمجاعات والمشاكل التي عصفت بدار الخلافة في العصر العباسي الثاني . ولذلك كان من الطبيعي أن تشهد العصور الإسلامية المتأخرة الكثير من فرض لضرائب غير شرعية وذلك حتى تستمر السلطة في ممارسة الحكم .

من استعراض تاريخ دار الخلافة ماليا يتبين أن السلطة لم تعول على المصادر المالية الشرعية كثيرا لدفع نفقات الجيش وموظفي السلطة ، بل تبين لنا مصادر التراث كيفية دفع أجور من يعمل في مؤسسات السلطة مثل الشرطة والجيش والكتبة ، ولا يتوفر في هذه المصادر ميزانيات مالية واضحة حيث يتصرف الخليفة كما يشاء في أموال دار الخلافة دون رقابة . ولكن يمكن القول بشكل عام أن دار الخلافة لم تكن تقوم بدور الدولة المعاصرة في الإنفاق على الناس في هيئة رواتب ثابتة ، فضلا عن أن المصادر المالية لا تتسم بالشرعية الدينية المطلوبة ، كما لم يكن الخليفة يهتم كثيرا بهذه

المشروعية الدينية في مجالي الدخل والإنفاق . لذلك لم تكن دار الخلافة دار رفاه بالنسبة للذين يعيشون فيها من العامة ، وكان الناس يتعايشون على بعضهم البعض كما هو حال المجتمعات الفقيرة المعاصرة ، ولا يعقل أن دار الخلافة التي تصل إلى حجم الإمبراطورية أن تكون قادرة على إعالة كل الشعوب التي تخضع لها ، ولذلك حين خرجت معايش الناس من زراعة وحرفة بسبب الغزوات وتدهور الأحوال بسبب التغيرات الطبيعية من جفاف وغيره ، كان من الطبيعي أن تنهار دار الخلافة .

باختصار أن الواقع المعيشي للمسلمين على مر تاريخ دار الإسلام قد اتسم بالفقر وغياب السلطة المركزية الخدمية ، وتحصيل دار الخلافة أموالها من مصادر شرعية وغير شرعية، مع ملاحظة أن المصادر المالية غير الشرعية كانت الأكثر ، إذ لم تمثل الزكاة والصدقات نسبة ذات شأن في هذه المصادر . وأما غنائم الحرب فيشوبها الكثير من السلب والنهب ، وبالتالي يمكن القول أن الزكاة والصدقات قد تفي بحاجات مجتمع بسيط مثل مجتمع المدينة ، لكن من المستحيل أن تفي بحاجات الإمبراطورية . وكذلك الأمر في عصر الدولة القومية التي وجدت أن الاعتماد على المصادر المالية الدينية من زكاة وصدقات وركاز (الكنوز المدفونة) وغيرها ، لن يفي بمتطلبات دولة الرفاه التي توفر خدمات التعليم والصحة والبنية التحتية ومختلف الأنشطة الحياتية والدعم الاجتماعي والصناعي والاقتصادي . وكما هو حال دار الخلافة ، أخذت الدولة الحديثة بالأساليب المالية والاقتصادية غير الشرعية ، خاصة في مجال الضرائب والرسوم ، وكما كان حال دار الخلافة من ضعف الرقابة الإدارية وسوء تصرف السلطة في المال العام ، تتقارب أحوال الدولة المسلمة القومية المعاصرة معها حيث الاختلاسات وهدر المال العام وإطلاق يد الحاكم - من خلال القانون ! - في صرف هذا المال بما يهدد مبادئ العدالة والمساواة ، وهو أمر مألوف في التراث العربي - الإسلامي على المستوى السياسي بسبب خلو هذا التراث من مبدأ الفصل بين السلطات الذي أخذ به الفكر الغربي لغل يد الملوك من التصرف في الشأن العام من جهة ، ولطبيعة الاستبداد الشرقي السائد في نفوس الشرقيين من جهة ثانية .

تخفيف حدة الفقر في بلاد المسلمين لا يعود إلى الدين الإسلامي ومصادره المالية الهزيلة ، بل إلى الفكر الاقتصادي الغربي المعاصر الذي خلق دولة الرفاه وما أدى إليه ذلك من بروز للطبقة المتوسطة ، وتفعيل الأدوات المالية المختلفة سواء لإثراء الدولة أو الأفراد . وبرغم ازدهار الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية والإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن سوء الإدارة السياسية للأنظمة العربية والإسلامية

وتنامي عدد السكان لارتفاع معدلات الولادة ، وانتشار الفساد السياسي ، أعاد العرب والمسلمين إلى حالة الفقر من جديد، بحيث أصبح نصف عدد السكان العرب لا يحصل فيه الإنسان العربي على دولارين في اليوم لمعيشته وفقا لتقرير التنمية الدولي الأخير لعام 2003 ، وبرغم عودة ما يسمى بـ (الصحوة الإسلامية) وتنامي القطاع المصرفي الإسلامي وحيازة بنوكه ومؤسساته المالية المليارات من الدولارات ، إلا أن هذه القطاع اعتمد الأدوات المالية الغربية الرأسمالية لتفعيل أدواته الاستثمارية متخليا عن الأدوات المالية الإسلامية الساذجة ، كما خلت ميزانيات الدول المسلمة أيضا من هذه المصادر والأدوات لقلة مردودها المالي الذي لا يمكن أن ينهي فقرا في الدولة الحديثة .

ونتساءل : هل أوحى الله دينه لكي يقضي على الفقر ؟ الإجابة القاطعة : كلا ، فمهمة الدين تحقيق التوحيد للخالق عز وجل حال انحراف الإنسان عن هذا الخط القويم الواصل بين السماء والأرض ، بين الخالق والمخلوق ، ثم بعد ذلك مد الإنسان المؤمن بهذا الدين بالأدوات الفكرية والعملية لمعالجة مشاكل الواقع ، وفي مقابل سرمدية الفكر ، تخضع الوسائل والمعالجات للتجربة الإنسانية . وحيث أن هذه المشاكل لا حصر لها وقابلة للتجدد والتبدل ، فإن مضامينها وأبعادها قابلة للتجدد أيضا . ومن هذه المشاكل ، الفقر ، الذي تختلف مفاهيمه من بلد وآخر ، وتتمايز درجاته من مجتمع لآخر . ومفهوم الفقر اليوم لا شك، يختلف عن مفهومه أيام النبوة عن مفهومه زمن الخلافة العباسية وهي في أوج قوتها وغناها . وإذا كان غياب السلطة المركزية (الدولة) سببا في استمرارية الفقر ، فإن سياسيات الرفاه في الدولة الحديثة أدت إلى تقليص الفقر ، إذ يستحيل القضاء على الفقر كظاهرة إنسانية ، لكن من الممكن تحجيمه من خلال التوزيع العادل للثروة في المجتمع بشكل نسبي ، توفير فرص العمل ، زيادة نسبة التعليم والتدريب المهني ، الإعانات الاجتماعية المتناسبة مع مستوى المعيشة ، العمل على تسييد مبدأ تكافؤ الفرص في المجتمع ، وغير ذلك من الوسائل التنفيذية اللازمة لردم الفجوة المالية بين طبقتي الأغنياء والفقراء ، وكل هذه الوسائل بشرية مائة بالمائة . لذلك لا معنى للحديث عن دور الدين في القضاء على مشكلة الفقر أو حتى كيفية حلها كما فعل د . القرضاوي في كتابه ، خاصة وأن الفقر آخذ في التزايد في بلدان المسلمين برغم تنامي ما يسمى بـ (الصحوة الإسلامية) ، وأن الحلول اللازمة لهذه الأزمة كامنة في البحث عن الوسائل الاقتصادية والاجتماعية الحديثة ، وليس في فرض الزكاة أو الصدقات التي لا يمكن أن تفي باحتياجات المجتمعات المعاصرة .

لذلك يمكن القول أن مفاهيم وأدوات المالية الإسلامية لا تصلح للواقع ، ومن ثم كان لزاما على هذا الواقع أن يفارق النص الديني ، ويخترع مفاهيمه وأدواته المالية البعيدة كل البعد عن النص الديني ، بل أن النص ذاته قد لا يقر الكثير منها مثل القروض والمضاربات في سوق الأسهم والضرائب على الدخل ، ومنها مالا يعرفه النص مثل الأسهم والسندات وسندات الخزينة والاستثمار بأنوعه المختلفة والضرائب على الشركات ، وتأسيس شركات ذات المساهمة العامة ، والرواتب الرسمية الثابتة والتأمين الاجتماعي . ومن الملاحظ كخاتمة لهذا الحديث أن أهم الموارد المالية الإسلامية ارتباطا بالنص : الزكاة ، قد اختفى تماما من التعامل الرسمي في جميع الدول الإسلامية .

الـحـديث الرابع والعشرون

حـديث الـعولمـة

تعني العولمة فيما تعنيه تحول العالم من الاتساع إلى الضيق بحيث يصبح العالم قرية (كونية) صغيرة ، حيث يتمكن كل فرد في أي جزء من أجزاء هذا العالم الواسع من معرفة ما يحدث في الطرف الآخر القصي من القرية خلال بضع ثوان . وكما يقول مفكرو العولمة ، أنه إذا كان الخبر بين أرجار الإمبراطورية الرومانية كان يستدعي توفير أربعين يوما آمنا يتمكن المرسل من الانتقال من محطة برية إلى أخرى لكي ينقل خبرا أو تعليمات خاصة بالإمبراطورية ، فإن عصر العولمة لا يحتاج سوى إلى أربعين ثانية . وهذا هو الإنجاز الحقيقي للعولمة .

إن تحول العالم إلى قرية كونية يستدعي التأكيد على عدة قضايا هامة لا بد من أخذها في الحسبان وهي :

1 . التواصل المعلوماتي بين أفراد القرية . وبسبب صغر الحجم لن يتمكن أي فرد من إخفاء أي معلومة مهما صغرت .

2 . هذا التواصل السريع للمعلومات يتيح للآخرين إمكانية الإطلاع والتقييم ومن ثم تحديد اسلوب التحرك لمواجهة ما قد يترتب على هذه المعلومات من مشاكل وقضايا .

3 . يفرض هذا التواصل أيضا توفير الأدوات التقنية المناسبة وبسعر يتحمله أغلب الناس لكي يتمكنوا من التواصل .

4 . حين يتحول العالم بتنوعه البشري في العرق واللون والدين إلى قرية ، فإن نمط التعايش الذي تحتاجه العولمة يفرض إلغاء هذه التمايزات .

5 . إلغاء هذه التمايزات لا بد وأن يؤدي بالحد الأدنى إلى انخفاض التأثير الثقافي المحلي أو الوطني ، نظرا لحاجة العولمة لثقافة واحدة ، أو لثقافة موسعة ذات مفاهيم مشتركة يتبناها الجميع لتحقيق هذا التواصل .

6. توحد الوجهات الثقافية لكل الشعوب ، بما قد يترتب عليه من توحد اللغات اللازمة للتواصل المعلوماتي . ومن ثم لا يتوفر الاستمرار والسيادة سوى للغة التي تملك مقومات القبول الكوني ، وهي في هذه الحالة اللغة الانجليزية .

7 . تفرض العولمة توحد السياسات العالمية لكي تعمل ضمن منظومة سياسية واحدة تحت ظل منظمة كونية .

8 . ضرورة توفر قيم إنسانية واحدة مقبولة لدى كافة سكان القرية لكي يتمكنوا من العيش بسلام .

9. سهولة التخريب ضمن حدود هذه القرية من خلال السهولة المتوفرة في التواصل الإعلامي بإيصال رسائل التخريب للآخرين .

هل من الممكن للنص الديني أن يتعايش مع مفاهيم العولمة ؟ لنستعرض هذه المفاهيم العولمية :

1 . القيم الدينية لا تصلح لعصر العولمة . بمعنى أن الاختلاف الديني ضمن حدود القرية يمثل عنصر تخريبي بسبب الاختلافات الجذرية في المفاهيم الدينية لدى مختلف الشرائح الاجتماعية . لذا يجب إما إلغاء هذه القيم أو حصرها قدر الإمكان في أضيق نطاق . وحيث أن القيم الدينية غير قابلة للتحجيم الفكري بسبب تجذرها في النفس الإنسانية لذا يتوقع أن تواجه القرية العديد من المشاكل السياسية والاجتماعية والثقافية ، وسيمثل العنصر الديني تحديا للعولمة لا بد من مواجهته حتى ينصاع هذا العنصر لقيم العولمة .

2 . القيم الوحيدة التي أثبتت التجربة الإنسانية جدواها وقدرتها على التواصل والقبول الإنساني ، والتي قبل المجتمع الدولي التعامل بها ، والتي أصبحت مقياسا لتقدم المدنية في مختلف المجتمعات المعاصرة ، هي القيم التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمستمدة من إعلان الثورة الفرنسية .

3 . من مفاهيم العولمة هيمنة القطاع الخاص على مجمل النشاط الاقتصادي في المجتمع وتلاشي دور الدولة أو القطاع العام ، بحيث يكون الاقتصاد ملكا للأفراد والمؤسسات الخاصة.

4 . تشظي ثم تلاشي مفهوم السيادة الوطنية ، وبالتالي تتخلخل هيمنة الدولة كمؤسسة سلطوية ويحصل الأفراد على أكبر قدر من التحرر الاجتماعي والسياسي والثقافي .

5 . توحد السياسات الاقتصادية والتجارية من خلال المنظمات والاتفاقات الدولية .

6 . سقوط الحواجز الثقافية ، وسهولة الاتصال الثقافي ، وهو ما تحقق من خلال الانترنت ، بحيث ما عادة الدولة قادرة على منع الكتب والمنشورات المختلفة التي تتعارض مع قوانينها الاستبدادية ، ومن ثم سيادة ثقافة عالمية قائمة على الانفتاح العقلي .

أين هو موقع النص الديني في هذا كله ؟ وهل يمكن للأحكام الدينية أن تتعايش مع مفاهيم العولمة ؟

لنقرر أولا أن قضية العقيدة الدينية ليست محل بحث ، فالعولمة ليست معنية بأي شكل من الأشكال بالبعد العقائدي لأي إنسان ، مادام هذا البعد محصورا في دائرة الإيمان الشخصي . لكن ما يهم هو مدى تقاطع توابع هذا الإيمان العملية (الأحكام) مع مفاهيم وقيم العولمة . والنص الديني الإسلامي هو الوحيد من بين الأديان المعروفة الذي يصر أتباعه على نفاذ أحكامه الدينية في الشأن الدنيوي العام ، برغم كل الشواهد الدالة على توقف الكثير من أحكامه بسبب تطور الحياة وتعقد المشكلات الدنيوية . ومن ثم لا بد من البحث في مدى قدرة هذه الأحكام على التفاعل والتعايش مع مفاهيم العولمة .

بادئ ذي بدأ لا يقبل النص الديني سيادة غير الإسلام على العالم الإسلامي ، أو لنقل على المسلمين ، تصديقا للنص الديني - وفقا لتفسير المفسرين - (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وهو النص الذي اتخذ دليلا على عدم جواز زواج المسلمة بغير المسلم . ومن ثم يفرض الحكم الديني بموجب هذا النص حالة الحرب مع العولمة التي يقدم الغرب ، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية بتشكيلها وإرثها بهدف فرضها على العالم ولذلك يطلق البعض على العولمة صفة الأمركة ، و لما أدت إليه هذه العولمة من سيادة للثقافة الشعبية الأمريكية والقيم والمفاهيم الأمريكية بشكل عام . ولا شك أن الحرب العنيفة القائمة بين الجماعات الدينية وكل مؤيد أو منحاز للسياسة الأمريكية خير دليل على هذه الحقيقة ، دون تجاهل لدور هذه الجماعات المخرب في المجتمعات الأوروبية . وإذا ما أضفنا إلى هذا كله مفهوم الجهاد الذي يفرض النص الديني استمراره إلى يوم الدين وفقا للحديث النبوي ، وترافق العولمة مع نظرية صدام الحضارات والثقافات التي أطلقها المفكر الأمريكي صمويل هنتنغتون في مفتتح الألفية الثالثة ، خاصة بعد سقوط حائط برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي ، رأى المسلمون المتشددون أن الخصم المباشر لليبرالية الغربية هو الإسلام ، وأنه وحده القادر على مواجهة " نهاية التاريخ " التي بشر بها المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما ، بحيث يجعل المتشددون هذا " التاريخ " مفتوحا على مصراعيه من خلال الصراع مع الليبرالية الغربية التي تجسدت بالوجود الأمريكي وهيمنة مفاهيم العولمة .

بذلك يمكن القول أن أحكام الجهاد التي تضمنها عليها النص الديني تتعارض مع ما تتسم به ظاهرة العولمة من سيادة للمفاهيم الغربية عامة ، والأمريكية خاصة . ومع تنامي الهيمنة الأمريكية المترافق مع التوسع الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط ، خاصة بعد تحرير أفغانستان من حكم طالبان الإسلامي بزعمهم ، ثم إزالة النظام البعثي

العراقي ، والتهديد بضرب النظامين الإيراني والسوري ، وازدياد عدد القواعد الأمريكية في المنطقة ، لا بد أن تتعقد المواجهة مع العولمة برفض هذه العولمة الدالة على هيمنة الغرب ، والوسيلة التي تنفذ أمريكا من خلالها إلى قلب المجتمعات العربية والإسلامية .

" العولمة " لا تتضمن أي مفهوم أو حتى أي دور للدين ، خلافا للنص الديني الذي تتمحور كل أحكامه حول الدين . فالعولمة ليست معنية بالدين ، ومفاهيمها علمانية الجوهر والمظهر بفصل الدين عن الدولة ، بل وتحارب الأحكام الدينية إذا ما وقفت في طريقها ، بل أن العولمة تدعو فيما تدعو إليه إلى قيم إنسانية واحدة ، وهو ما يتعارض مع تنوع واختلاف القيم الدينية ، من ذلك ، النظام الديمقراطي القائم على المساواة بين الجميع ورفض تقسيم الجنس البشري وفقا للدين أو الجنس أو العرق . بل أن العولمة تحارب أي عقيدة دينية أو بشرية تقبل أو تدعو إلى مثل هذا التمييز ، ذلك أن ثقافة العولمة تدعو إلى التوحد الإنساني . لذلك يرفض الفكر الديني القائم على النص الذي يفاضل بين الناس حسب دينهم وجنسهم ، مفهوم العولمة من حيث المبدأ ، ومن ثم تتسم العلاقة بين الفكر الديني والعولمة بالتصادم الدائم. كما هو واضح في قضية حقوق الإنسان .

قضية حقوق الإنسان من القضايا التي يسعى الغرب إلى فرضها على جميع المجتمعات والأنظمة غير الغربية بسبب ضعف الجانب الحقوقي في هذا الموضوع . مجتمعات ونظم دول العالم الثالث تعاني من ضعف بنيوي متأصل على مستوى الوعي بحقوق الإنسان ، ولذلك تتميز هذه المجتمعات بسجل دائم من الانتهاكات لهذه الحقوق . ولولا يقظة ومتابعة ومحاسبة المؤسسات الغربية المتقدمة التي ربطت جدول مساعداتها المختلفة بمدى تطور وتحسن وضعية حقوق الإنسان في التقارير الدولية ، لما حدث أي تطور في مجال حقوق الإنسان في الدول المتخلفة التي تتلقى هذه المساعدات . ولا خلاف حول التطور الحاصل في هذه المجتمعات في هذا المجال بعد هذه الضغوط ، ومن هذه المجتمعات ، المجتمعات المسلمة ، والملاحظ أن جميع الدول تقريبا تسعى إلى تطوير الوعي بهذه القضية سواء على المستوى الشعبي أو الرسمي ، باستثناء الدول المسلمة التي لا تزال تتحفظ على بعض بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، خاصة فيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين ، كما تتحفظ على بعض بنود الاتفاقات الدولية النابذة للتحيز ضد المرأة . والسبب في هذا كله يكمن في النص الديني الذي يرفض الفقهاء تطوير أحكامه .

حجر الزاوية في الاختلاف بين العولمة والنص الديني يتمثل في ما ينص عليه النص الديني من تمايز ديني بين الناس ، بين المسلم وغير المسلم ، وبين الرجل والمرأة ، ولولا جهود الفكر والسياسات الغربية في تطوير الحريات لظل التمايز الديني بين الحر والعبد قائما إلى اليوم . هذا التمايز الذي ترفضه الحضارة الغربية على المستويين الشعبي والرسمي بعد استقرار حقوق الإنسان ، في حين أنه لا يزال ساريا في المفاهيم الدينية والتعامل الرسمي في البلدان المسلمة من خلال القوانين ، بمعنى أن كثيرا من القوانين السارية في البلاد العربية والمسلمة مستمدة من أو متأثرة بمضمون النص الديني مثل القوانين المانعة للمرأة من ممارسة الكثير من حقوقها المدنية والسياسية بما يهدر مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ، والتمييز بين مقابر المسلمين وغير المسلمين ، والقوانين المقيدة للحريات الفكرية ، والحسبة ، وسريان جريمة المساس بالدين والأنبياء والصحابة حتى ولو كانت أبحاثا أكاديمية ، والقوانين المانعة للحريات الدينية ، حيث يمنع بناء الكنائس والمعابد الدينية لمختلف الديانات السماوية كاليهودية وغير السماوية من هندوسية وبوذية .

كل هذه التمايزات الدينية اللاغية للمساواة والحرية اللتان تعدان من دعائم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تدعو العولمة إلى تبنيه والتعامل به في النظام السياسي لكل بلد تقف حجر عثرة في سبيل توائم الأحكام الدينية مع عصر العولمة ومتطلباته الثقافية والحقوقية . ومن المتوقع أن تزداد شراسة المواجهة بين الفكر الديني والعولمة نظرا لما يحمله الفكر الديني القائم على النص من محددات دينية تقرر عدم المساواة بين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم ، وتصنيف عام للناس وفقا لمعتقدهم الديني ، وكذلك التحفظات الكثيرة حول مفهوم الحرية الفكرية والمدنية ، الأمر الذي يدفع جميع الدول المسلمة إلى إعلان العديد من التحفظات على كثير من البنود المتصلة بالحرية والمساواة والواردة في الاتفاقات الدولية .

من القضايا التي تمثل أيضا موقع اختلاف وتعارض بين النص الديني والعولمة ، قضية المرأة ، حيث تقرر العولمة وضعا جديدا يرفض تمييز المرأة كأنثى ، ويطالب العالم الغربي بالمزيد من الحريات والمساواة لها ، وبإفساح المجال لها للعمل في شتى المجالات ، وإلغاء جميع أنواع التمييز ضدها ، إلى درجة أن الأمم المتحدة أعلنت أن القرن الحادي والعشرين هو قرن المرأة . وهذا التصور الجديد للمرأة الذي تقرره العولمة لا يجد له مكانا في أحكام النص الديني التي تقرر وضعا مخالفا أفرد له الفقهاء

أحكاما وتفصيلات في كتبهم حيث تفضيل الذكر على الأنثى في مجالات شتى ، خاصة وأن النظرة الفلسفية لكل من النص الديني والعولمة تقفا على طرفي نقيض . ففي حين أن العولمة تنظر إلى المرأة كإنسان ، يرى الفقهاء أنها أنثى في المقام الأول وكل ما يتعلق بها من أحكام يعود إلى هذا التصور البيولوجي القاصر :

■ لأنها أنثى فدورها الأساسي النكاح والإنجاب لأن أصل علاقاتها بالرجل بما توفره من متعة.

■ ولأنها أنثى فهي ناقصة عقل ودين ولا تفلح ولا تصلح لتولي سلطة ذات هيمنة في المجتمع مثل القضاء والنيابة العامة عن الأمة أو الإمارة أو حتى إمامة أمثالها في الصلاة .

■ ولأنها أنثى لا يحق لها الولاية على أي نفس حتى نفسها ، ومن ثم فهي بحاجة دائمة إلى ولاية ذكر رجلا كان أو طفلا . فلا يحق لها أن تسافر بمفردها ، كما لا يحق لها القوامة على الرجل حتى وإن كانت هي الأقدر ماديا .

العولمة تطالب بإلغاء كل هذه المفاهيم من خلال حقوق الإنسان ، يقابلها رفض متشدد من جانب النص الديني الذي لا تزال المجتمعات المسلمة عالقة بها على المستويين الشعبي والرسمي .

العولمة حاضر ومستقبل ، والأحكام الدينية سرمدية عند الفقهاء ، ومن ثم تتسم العلاقة بالصراع بدلا من التلاقي والتعاون ، وبالتالي لا بد لهذا الصراع من نهاية ، وحيث أن العولمة أكثر قوة مادية وثقافية وواقعية ، فإن الصراع سيحسم لصالحها ، خاصة وأن النص الديني لا يقدم بديلا حضاريا أو مفاهيم جديدة لعصر جديد تقوم العولمة بقولبته وتشكيله ، الأمر الذي يعني لا مكان لأحكام النص الديني في عصر العولمة نظرا لما تتضمنه هذه الأحكام من مفاهيم لا تصلح للحياة في عصر العولمة .

الـحـديث الخامس والعشرون

حـديث الإرهــاب

منـذ الحـادي عشر من سبتمبر حيث تمكن أسامة بن لادن وتنظيمه " القاعدة " من ضرب الولايات المتحدة الأمريكية في قعر دارها مدمرا مركز التجارة الدولي ، والأحداث الإرهابية تتـوالى تتـرى على العـالم بدون استـثنـاء سـواء في المملكة العربية السعودية أو أوروبا أو اليابان أو العـراق بامتـياز . منذ ذلك اليوم قررت حكومة الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش محاربة الإرهاب بأسلوب الحرب الوقائية بمعنى استباق الحدث ، وضرب الإرهابيـين وتنظيماتهم في كل بقاع الأرض وتجفيف منابعهم المالية الواردة من اللجان الخيرية التي تقوم بجمع التبرعات الدينية وتصرفها في الخارج دون رقابة قانونية ، وتقوم الحكومة الأمريكية بذلك بكل الأساليب القانونية وغير القانونية . وبرغم إعلان الرئيس الأمريكي احترامه للدين الإسلامي، إلا أن واقع الحال ، خاصة بعد مطالبة الدول العربية والإسلامية بتغيير المناهج الدينية من خلال التلاعب بمفاهيم الجهاد والموقف من المرأة وغير المسلمين بشكل عام ، وتبني الديمقراطية في النظام السياسي ، يثبت أن نظرية " صدام الحضارات " آخـذة في التنامي ، مما جعل " الإسلام " كدين - من خلال إطروحاته المختلفة - هدفا مباشرا لهذا الصدام ، ومن ثم، كان من الطبيعي ، أن يتحدث الكتاب الإسلامويون عـن " الإسلام الأمريكي " الذي تريد السياسة الأمريكية فرضه على العالمين العربي والإسلامي . فما هي حقيقة العـلاقة بين الإسلام والإرهاب ؟.

الدين الإسلامي ، بنصـوصه وتفسيراته واجتهاداته ، يعمل على مستويين : العقيدة والأحكام التي تسمى خطأ بـ " التشريع " . على مستوى العقيدة لا توجد أي شوائب ، كما لا يوجد إنسان واحد مهما كانت ديانته يعارض حق المسلم في عبادته لله من خلال العبادات من صلاة وصيام وحج . لكن على مستوى الأحكام الواردة في النص الديني في علاقة الدين ومن ثم المسلمون بـ " الآخر " ، هناك مشاكل كثيرة تتصل بظاهرة " العنف " تجاه الآخر . وبرغم حقيقة وجود نصوص دينية تحث على السلام ومن خلال العفو والجدل السلمي مع أهل الكتاب ، إلا أن تضمن النص الديني الكثير من مصطلح

القتال والجهاد والتشدد الاجتماعي تجاه الآخر قد ألغى الجانب التسامحي للنص الديني ، خاصة بعد أن تمكن المسلمون من حيازة القوة بعد عشر سنوات من السرايا والغزوات والتي توجت بفتح مكة وإذلال المشركين ، ودخول الأعراب في الدين الإسلامي أفواجا ، ثم ليرتدوا عن هذا الدين بعد وفاة النبي (ص) ، وتمكن المسلمين من إذلالهم (المرتدون) بحروب متواصلة سادها العنف المتوحش (معركة حديقة الموت ضد مسيلمة الكذاب على سبيل المثال) ، وما تلى ذلك من غزوات للبلدان الأخرى خارج نطاق جزيرة العرب ، فيما يسمى بالفتوحات الإسلامية . وبذلك أصبحت السمة البارزة لعلاقة المسلم بـ " الآخر " تتمثل بالفوقية والاستعلاء على جميع المستويات الدينية والسياسية والاجتماعية . وفي جميع حالات شيوع السلم الاجتماعي فيما يعرف بفترة " الحضارة الإسلامية " ، كان الفضل يعود لأمرين ، أولهما ، رغبة الخليفة (ولي الأمر) ، وثانيهما ، غياب التشدد الديني . وللعلم ، لا تتعدى فترة هذه الحضارة المائة عام الشاملة للقرن الرابع الهجري .

يقرر الكاتب الإسلامي عبدالكريم زيدان في كتابه " أحكام المستأمنين " حقيقة تقسيم البشر على أساس العقيدة ، وهو تقسيم أقره الدين وفقا لكتابات الفقهاء كما هو وارد في كتاب ابن القيم " أحكام أهل الذمة " . ومن ثم لا تتوائم الأحكام الدينية مع مفاهيم حقوق الإنسان كما بينا في " حديث حقوق الإنسان " . وفي ضوء هذا التمييز الديني لتقسيم البشر كان لا بد من توفر مواقف سلبية تجاه " الآخر " ، غير المسلم ، وفقا لما ورد في النص الديني ، وقد ساعدت الفتوحات الدينية على بناء عقدة التفوق الإسلامي لكل ما عداه من الأديان ، وكذلك الأمر مع الأفراد الذين استشعروا تميزهم عن الآخر بالإسلام ، الأمر الذي ساهم بشكل رئيسي في تنامي المواقف السلبية تجاه الآخرين اعتمادا على النص الديني .

بقيام الدولة القومية توارت الشخصية الدينية لتحل محلها الشخصية الوطنية وتهيمن " العقيدة" القومية بدلا من الأيديولوجية الدينية ، وبذلك فقد النص الديني مكانته المفترضة في الدولة والتشريع ، فحدث الانقسام بين القضاء المدني والقضاء الديني مع غلبة الأول ، والتعليم المدني عن التعليم الديني مع غلبة الأول ، وتمدنت الدولة والحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . واستمر هذا الوضع متمثلا في غياب النص الديني عن الواقع ، حتى حدثت نكسة عام 1967 ، ثم وفاة جمال عبدالناصر عام 1970 ليحدث الفراغ الايديولوجي بغياب أو بسقوط الفكر القومي وتداعي ـ من ثم ـ التوجهات الليبرالية في الحياة العربية ، ويتم ملأ هذا الفراغ بالفكر الديني الذي كان

ثاويا تحت جمرات القومية التي انطفأت ، وذلك بمساعدة رئيس مصر محمد أنور السادات الذي أطلق قيادات الإخوان المسلمين من السجون التي كانت مفرخة المتشددين الذين عاثوا فسادا في أرض مصر مؤسسين لأسلوب العنف في التعامل مع السلطة والمجتمع بعد أن تلقوا مفاهيم المشروعية لهذا العنف من خلال كتابات سيد قطب ، مثل " معالم في الطريق " الذي شنق بسببه ، والذي أسس مرتكزات الحاكمية لله وجاهلية المجتمع ، ثم الاسترسال في هذه المفاهيم بالشرح الديني في تفسيره الشهير " في ظلال القرآن " . وتأتي جماعات التكفير والهجرة والجهاد لتطفي الشرعية على العنف الذي ظل محصورا في مصر ، مع شيء من الامتداد إلى بعض البلدان مثل سورية ، ثم لينتشر بعد ذلك الفكر الديني في أرجاء العالمين العربي والإسلامي ، لكن دون شرعنة العنف كأسلوب حياة وتعامل مع السلطة والمجتمع . ولكن تغير الوضع مع انتشار حركة " الجهاد الإسلامي " ضد النظام المصري كما حدث في تفجير السفارة المصرية في إسلام آباد ، ومحاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك . لقد كانت مصر بؤرة العنف الديني قبل أن ينتشر إلى الخارج . ووجدت الجماعات الجهادية متنفسا على المستوى العملي في أفغانستان إثر الغزو السوفيتي لترتفع وتيرة نغمة الجهاد الإسلامي ضد الشيوعي الكافر مترافقا مع الحلم الأبدي الذي لم يتحقق أبدا : إقامة الدولة الإسلامية .

الحرب الباردة بين المعسكرين الشيوعي والليبرالي ، تحولت إلى حرب ساخنة بالوكالة ، ولعبت الحسابات السياسية لعبتها على أرض أفغانستان ، فشجعت الولايات المتحدة الأمريكية والسعودية على ابتعاث مصطلح الجهاد ، دافعة بالشباب نحو ذلك البلد لإذلال الجيش السوفيتي بالسلاح الأمريكي والمال السعودي ، حتى تجارة المخدرات كانت مقبولة ومسكوتا عنها ، حتى حدث الانسحاب السوفيتي ، ثم سقوطه إثر تهدم حائط برلين لتجد هذه المجموعة الجهادية نفسها في بلد اعتقدت أنها تستطيع أن تبني الدولة الإسلامية دون أن تحسب الحسابات السياسية الدولية. لكن فكرة " الجهاد " كانت قد تعززت في الاذهان وترسخت في النفوس ، ولم يكن أحد قد سمع بعد بـ " تنظيم القاعدة " أو أسامة بن لادن . وعاش المسلمون الأفغان في الفقر والمخدرات والفوضى تحت حكم طالبان ، ولم يسأل أحد عنهم سواء من الشرق أو الغرب ، ثم جاءت حرب البوسنة والهرسك ، ثم الشيشان ، ليصحوا العالم بعدها على دوي سقوط الطائرات المدنية المخطوفة على مركز التجارة الدولي ، ثم ليبرز تنظيم القاعدة والكشافات تحيط به من كل جانب ، وقد ترافق ذلك مع بدايات العولمة وانتصار الأيديولوجية الليبرالية التي كان عليها أن تواجه ما اسمته بالإرهاب العالمي ، علما بإن هذا الإرهاب كان دينيا

قـوامه المسلمون الذين آمنوا بالجهاد ، ليدخل العالم بعدها في حرب جديدة ورثت الحرب الباردة ، لكن مع اختلاف الطرف الثاني في هذه الحرب : الطرف الإسلامي الذي حل بديلا للطرف الشيوعي . فكانت المواجهة التي لم يحسب لها حساب .

إثر قيام الولايات المتحدة بتبني سياسة الحرب الوقائية ضد الإرهاب تبين لها أن هؤلاء الإرهابيين ليسوا نبت أفغانستان بل السعودية ، وأن القضية ليست متعلقة بأشخاص الإرهابيين كأفراد ، بل بفكر ديني يزرع تصورات سلبية عن " الآخر " ، وإذا بهذا " الآخر " يتمثل في الفكر الغربي والأيديولويجة الليبرالية والأمركة التي تغطي وجه العولمة ، وكما أصبح الإرهاب العدو رقم واحد للولايات المتحدة ، أصبحت هي بدورها العدو الأول للإرهابيين المتسلحين بفكر ديني يوفر الأسس الشرعية لضرب وقتل كل ما هو أمريكي ، وأصبحت الحضارة الغربية في مواجهة الفكر الديني الإسلامي ، وكانت الكلمة الفاصلة في هذه المواجهة للعنف والرصاصة . أما الحضارة الغربية التي تعرف كيف تفكر وتخطط فأخذت تبحث في الأسباب الحاثة على كل هذا العنف تجاه الحضارة الغربية ، والذي لم يتبناه سوى المسلمون من دون كل الديانات ، أو ما يمكن أن نسميه بـ (عنف الأيديولوجية الدينية) . ونظر الغرب إلى طبيعة المناهج التربوية والتعليمية فوجدها حاضنة طبيعية للفكر الإرهابي بما تتضمنه من مقررات تعليمية سلبية تجاه الآخر غير المسلم ، وأنظمة سياسية استبدادية ، فتدخل الغرب وخاصة الولايات المتحدة ، للضغط على الأنظمة السياسية للحد من تدخل الدين في التعليم والسياسة ، ومن ثم برز التساؤل: هل يـحث النص الديني على الإرهاب ؟

النص الديني ، نص يتضمن عشرات المصطلحات ذات الطابع التشددي والقتالي والجهادي تجاه الآخر . والنص الديني يميز بين الناس على أساس العقيدة . والنص الديني يوفر المشروعية الدينية لمن يريد مقاتلة الآخر سواء كان مسلما أو كافرا . ولا ينكر ذلك إلا مكابر . وآيات الحرب والقتال أكثر بكثير من آيات السلم ، بل أن جميع مفسري القرآن يرون أن آية القتال أو السيف قد نسخت أي أزالت آية المهادنة والسلم . والأحاديث النبوية أشد في مضامينها في مسألة القتال والعنف الاجتماعي ، فضلا عن أن السيرة النبوية ذاتها تجسد الصراع الإسلامي مع اليهود والمنافقين والمشركين بكثير من العنف نجد صداه يتردد في الشعار الشهير للحركات الجهـادية : " يا يهود يا يهود ، جيش محمد سيعود " . وبرغم حالة الاسترخاء الثقافي التي أخمدت وهج الجهاد ، إلا أن روح الجهاد بعثت من جديد مع غزو الفرنجة (الصليبيون) لدار الإسلام ، إضافة للغزو التتري ، مستذكرين حقيقة انهيار الإمبراطورية الإسلامية ، وأن انبعاث روح

الجهاد ظهر في عصر الدويلات أو الإمارات الإسلامية . ولا يمكن حث الأفراد على الجهاد إلا بابتعاث آيات السيف والقتال ، وما أشبه الليلة بالبارحة كما يقولون .

المتشددون الدينيون يرون في حال اليوم ما يشبه الأمس : غزو صليبي ودويلات مسلمة ، وتحالف بين بعض الحكام المسلمين والأمريكيين ، وأمريكا تساند السياسة الاحتلالية الصهيونية، والحضارة الغربية تسعى بثبات لعولمة العالم ، والدين الإسلامي - بزعمهم - يتعرض للتلاشي على مستوى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وفي ظل خور الدول الإسلامية ، رأت الجماعات الدينية حتى غير المتشددة والتي لا تتبنى مفهوم العنف مثل الحركة السلفية التقليدية ، أن واجب الجهاد أمر لازم القيام به لمواجهة هذا الغزو الصليبي ، وهذا يفسر ظهور ما يعرف بـ (الحركة السلفية الجهادية) . ومن الطبيعي في ظل كل هذه الظروف أن يكون أسامة بن لادن هو البطل والقائد والملهم كما يستدل على ذلك من الاستبانات الشعبية المختلفة في الكويت والسعودية .

الإرهابيون الإسلاميون يجدون لهم شرعية دينية بـ (جهاد) الأمريكيين خصوصا والغربيين عموما ، مستمدة من النص الديني وفتاوى ابن تيمية التي شرعنت دينيا حتى الجهاد ضد المسلمين غير المقيمين لحاكمية الله ، وهي نصوص كثيرة في القرآن والأحاديث النبوية الداعية لقتال " الآخر " سواء كان من " الصليبيين " أو المسلمين - أفرادا وحكومات - ، بل ولا مجال لدحضها أو نفيها أو حتى تفسيرها كما يفعل فقهاء السلطة ، وهنا تكمن المشكلة ، حيث يسهل الادعاء بإن النص الديني يبرر العنف والإرهاب ، وإذا كان فقهاء السلطان يرفضون هذا الادعاء ، فإن الإرهابيين بالمقابل يصرون عليها ويفتخرون به . وكل طرف يملك القدرة التفسيرية لدعم وجهة نظره . وبذلك أدى وجود النص الديني إلى أن يكون النص بذاته متهما . وفي ظل ما يتبناه المسلمون من قداسة وثبات وإطلاقية للنص عبر الزمان والمكان بتجاهل تاريخيته ، الأمر الذي انعكس الآن وأصبح الإسلام متهما بشرعنة الإرهاب .

إن الإصرار على فاعلية النص الديني وإقحامه في المستوى العام بدلا من اقتصاره على الشأن الخاص قد أدى إلى تشويه صورة الدين ذاته بربطه بالإرهاب ، وخاصة وأن منشورات الإرهابيين سواء حين الاعتداء على القوات الأمريكية أو المؤسسات السعودية أو حتى حين يقومون بذبح أحد الرهائن دائما ما يفتتحون منشوراتهم بآية قرآنية ويختموها بآية أخرى من آيات القتـال . وسواء رفض فقهاء السلطة ذلك أم لا ، تظل الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها ، ألا وهي مسؤولية النص في توفير المشروعية

الفكرية الدافعة للفعل الإرهابي . ونظرا لأن النظرية القائمة حاليا تقوم على النص الديني المطلق المتجاوز للزمان والمكان ، فإن الاستنتاج الوحيد الذي يصل إليه الطرف الآخر ، غير المسلم ، هو أن الدين الإسلامي يبرر الفعل الإرهابي ، أن لم يؤيده .

من جانب آخر ، لا يقبل العقل الغربي ، ولا الإنساني عموما التبرير الديني للعنف الإرهابي ضد اليهود الاسرائيليين المدنيين كما هو حاصل في العمليات الفلسطينية التي يسميها معظم الفقهاء بالعمليات الاستشهادية ، إذ أن لفظ " الاستشهاد " يعني تدخل العنصر الديني في الموضوع ، وقتل اليهود دون تفرقة بين الصهاينة وغير الصهاينة أمر لا يختلف عليه إثنان من المسلمين باستمداد المشروعية من النص الديني ذاته . وحيث أن العمليات الإرهابية تقرأ بعيون غربية ترى حروف النص وروحه من خلال الفعل الإرهابي ، فلا بد ـ والحالة هذه ـ أن يعد النص ملازما للإرهاب ، ومن ثم يصبح الإسلام إرهابيا في نظر الكثيرين . فلغة العنف والتشدد مما لا يمكن إنكاره ، ويكفي أن يطلع أي قارئ للقرآن والحديث النبوي على مفردات العنف مثل السيف والرمح والجهاد والغزو والقتال ليصم هذا الدين بسمة العنف على الأقل ، فإذا ما جاء المتشددون وأصروا على تطبيق هذه المفردات في الواقع ، فإنه لا مفر من الاعتراف بالحقيقة وهي أن الدين الإسلامي في أدنى درجاته ، دين يدعو للعنف .

إن وجود مفردات عنف في أي دين لا يبرر وصفه بالإرهاب . فالتوراه أشد من القرآن والحديث في هذا المجال ، لكن عدم استخدام مفردات التوراه ضد الآخر ـ كما هو حال الإرهابيين المسلمين ـ يجعل الديانة اليهودية بمنأى عن الوسم بالإرهاب . فاللغة الدينية التوراتية ليست محل استخدام عند التعامل مع الآخر . ولا شك أن ذلك لا يعني التخلي عن ديننا، لكن مالم نوقف النص الديني عند حده التاريخي ، ونقيده بخصوص السبب الذي أنزل من أجله ، فإن تبني قاعدة عموم اللفظ سيؤدي إلى كارثة تضر بالإسلام والمسلمين .

وخلاصة القول ، أن اللغة الدينية الإسلامية للنص باعتبارها لغة حية يتم التعامل بها في الشأن العام ، إضافة إلى إصرار المسلمين عليها عند تعاملهم مع " الآخر " ، هي لغة ـ في مجال العنف والإرهاب ـ عنيفة في جميع المستويات : ضد الرقيق ، وضد المرأة ، وضد غير المسلم ، وتزداد عنفا إذا ما تمت أدلجتها وأدخلت عليها مفردات " الصليبية " و " اليهودية " و " الكفر " و " دار الإسلام " و " المرتد " . فلا يجب أن نعجب حين يتهم الدين الإسلامي بالإرهاب .

خـاتمـة الأحـاديث

العلاقة بين المسلمين والنص الديني تتسم بالازدواجية ، حيث فصل المسلمون بين النصوص التعبدية ونصوص الأحكام ، ففي حين بقيت النصوص التعبدية فاعلة من خلال أركان الإسلام التي يقوم بها الإسلام بشكل عام ، أخذت نصوص الأحكام في الجمود وعدم الفاعلية مع تطور الحياة حتى وصل المسلمون اليوم إلى مرحلة تفضيل التعامل مع الواقع ومعطياته على الحكم الديني ، ولكن دون تجاهل لحقيقة قداسة النص الديني على مستوى التعامل الفكري ، سواء كان هذا النص فاعلا أو جامدا ، آخذين بعين الاعتبار أن النص التعبدي جامد (ستاتيك) بطبيعته ، بغض النظر عن ظروف المكان والزمان . فالعبادات لا علاقة لها بتطور الحياة أو الواقع الذي يعيشه المسلم . فالصلاة مطلوبة كشرط لازم للانتماء للإسلام سواء كان المسلم في السعودية أو الأسكيمو ، وكذلك الأمر مع بقية العبادات . وهذا التوقف عن إعمال العقل في النص التعبدي أمر لا خيار فيه للمسلم ، ولا يستطيع رفضه إلا بإعلان الخروج من الدين كله والدخول في تصنيف ديني آخر . وحيث أن العبادات لا تتعامل مع الواقع ، لم يجابه المسلمون أي مشاكل بشأنها على المستوى التطبيقي .

لكن المشكلة تكمن في نصوص الأحكام أو ما يعرف بالمعاملات . وينبغي أن نبين بهذا الصدد أن هذه الأحكام ليست تشريعا قانونيا ، بل حكم إلهي مخصص لحالات محددة ، أو حوادث حدثت في زمن النبوة وكانت بحاجة لمعالجة دينية في وقتها ، ومن ثم فإن الحكم النازل يتعلق بهذه الواقعة بالذات وبظروفها ، ومن ثم ينطبق هذا الحكم بعينه على كل حادثة تتصل بنفس الظروف ، وبالتالي يجب التحفظ على القاعدة الفقهية القائلة بأن " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " ، لأن الحكم محل البحث ما نزل إلا لسبب مخصوص (حادثة معينة) ، وأن تعميمه قد يصبح مستحيلا مع تغير الظروف ، وهذا ما أدى إلى جمود تطبيق الأحكام في الحياة المعاصرة . وقد ترتب على هذا عدم دقة القول المأثور " أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان " ، وهو قول لا أصل له في الدين سواء في القرآن أو السنة ، وهو يحتاج إلى بحث تفصيلي .

لكي نتمكن من بحث مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان على إطلاقه ، لابد أن نعطي لأنفسنا ولغيرنا " حق " البحث العلمي وبتجرد في هذه المقولة . بمعنى أن طرح علامات الاستفهام لا يجب أن يؤدي إلى التكفير والاتهام بالردة عن الدين ، ومن ثم الدعوة لمعاقبة من يريد بحث هذه المقولة بالقتل . ذلك أن هذا الأسلوب يمثل إرهابا فكريا يتناقض الادعاء السائد أن الدين الإسلامي يحث على التفكر . ولأن جمود أو توقف تطبيق أحكام النص الديني في حياة المسلمين المعاصرة ينسف هذه المقولة ، ويجعل المسلمين بنظر الآخرين غير جادين فيما يقولون . فالجميع يشاهد الواقع ، وبالتالي لا يمكن تصديق المقولة السابقة . لذلك لا بد أن نكون حذرين حتى لا يتهم الإسلام بما ليس فيه ، وبما لم يقله . بحث هذه المقولة يقتضي عرض الحقائق التالية :

أولا : أن الدين الإسلامي خاص بمن يدخله ، أي المؤمنين به ، وهم المسلمون . وبالتالي لا يمكن استخدام لغة الخطاب الإسلامي في أي مستوى تجاه غير المسلمين ، ليس فقط لكونهم غير مؤمنين به ، بل ولانعدام العلاقة بين الطرفين سواء على المستوى الفكري أو المعيشي . وطبيعة لغة الأحكام الدينية الواردة في النص توجه الخطاب دائما إلى المؤمنين ، وذلك حتى يكون هناك قبول للحكم الصادر عن الوحي ، أما غير المؤمنين به فلا يمثل لهم مثل هذا الحكم أو غيره شيئا . ومن ثم يعود من العبث الحديث عن صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان .

ثانيا : أن إعلان هذا القول بإطلاق دون الاهتمام بظروف الزمان والمكان القائمة على النسبية، دليل على عدم الاهتمام بتطورات الواقع ، وجمود الفكر . لأنه لا يمكن عقلا وجود حكم ثابت صالح لكل زمان ومكان . والنص الديني في ظل نظرية الناسخ والمنسوخ يقدم الدليل على عدم الثبات ، وفقه عمر بن الخطاب دليل آخر ، وما يسمى بالاجتهاد من خلال القياس والمصالح المرسلة دليل ثالث على عدم " ثبات " أحكام النص الديني .

ثالثا : أن واقعا يشهد على عدم صحة هذه المقولة ، وهو واقع يثبت بشكل قاطع توقف الكثير من الأحكام التي كانت تنظم واقعا خاصا بعينه كان مقبولا لدى الجميع ، مثل الرق وملك اليمين وتوزيع الغنائم . وحين تغير هذا الواقع توقفت هذه الأحكام التي ما عادت ملائمة للواقع الجديد . وقد حصل نوع من الإجماع الصامت بقبول هذا التوقف .

ومن ثم أصبح الحديث عن هذه المقولة نوع من اللغو الذي لا أحد يستمع إليه ، لأن الواقع يكذبه .

رابعا : أن طرح مثل هذه المقولة فيه إكراه للذات ، حين يضطر المسلم إلى القبول به ، لأن عدم القبول به يؤدي إلى الاتهام بالردة ، ومن ثم التكفير ، فضلا عن سيادة نوع من السراب الفكري الخادع لدى المؤمنين بالإسلام ، وخلق نوع من الاضطراب الفكري لدى المسلمين حين يلتمسوا على أرض الواقع عدم إمكانية تطبيقها .

خامسا : عدم حصول أي فائدة عملية من إطلاق هذه المقولة . فهي لا تضيف إلى الإسلام شيئا، إن لم تدفع الآخرين إلى الابتسام الساخر . كما أنه يستحيل إثبات هذا القول على المستوى العملي ، ومن ثم يظل مجرد قول سائر لا يقدم ولا يؤخر ، غير قابل للتطبيق في أحوال الحياة المعاصرة ، ولا شك أن لأحوال العولمة قول آخر .

لذلك لا يصلح التعامل مع الواقع الذي يعيشه المسلمون القول بقاعدة " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " أو قاعدة " لا اجتهاد في موضع النص " . ولنأخذ أولا قاعدة أو مبدأ : " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " من خلال النقاط التالية :

أولا : أن كل حكم ديني أو مدني يحتاج إلى واقع ينشأ فيه لمعالجة قضية قائمة . ولا يمكن بأي حال من الأحوال التشريع للمستقبل أو للتفريعات المحتملة لكل قضية . ولا يختلف الحكم الديني عن غيره في هذا المجال ، لأن الحكم الديني أو المدني (البشري) يخاطب أفراد مجتمع يعيشون واقعا محددا يألفونه ويعايشونه ويعتاشون عليه . ولا يمكنهم بأي حال من الأحوال أن يخرجوا بأحكام عملية لقضايا لا يعرفونها . فجميع المجتمعات مثلا تعرف معنى السرقة بشكل عام ، لكن " أنواع " السرقات تغيرت في العصر الحديث سواء " السرقة " من المال العام ، أو من خلال الحاسوب . والحكم الديني يتصل بنوع السرقة العادية التي يقوم بها الأفراد . وحتى هذا الحكم الديني تعرض لكثير من القيود الفقهية بمنع القطع أوقات الجوع والحاجة وظروف الحرب على سبيل المثال لا الحصر .

ثانيا : بما أن لكل قضية سبب مخصوص يستدعي نزول حكم ما ، يصبح هذ الحكم خاص بهذه القضية والقضايا التي تشترك معها في ذات الخواص أو الظروف ، وتعميم الحكم في هذه الحالة يعد تعسفا لا معنى له ، خاصة إذا كان غير قابل للتطبيق . ماذا نفعل مثلا بأحكام الرق بعد زواله ؟ ألم تنزل هذه الأحكام لسبب مخصوص ؟ فأحكام حج العبد مثلا ما عادت ذات قيمة ، وأحكام توزيع الغنائم ما عادت فاعلة في عصر الجيوش النظامية ، وأحكام الجهاد أصبحت في حكم الماضي في ظل الدولة القومية .

ثالثا : إن الاقتصار على خصوصية السبب يخفف من عبء وشدة وطئ الاحكام الدينية على الحياة المعاصرة ، بتوضيح الصورة الإسلامية لحياة المسلمين التي تسودها الازدواجية ، فضلا عن رفع الحرج لعدم تطبيق الكثير من الأحكام الدينية . فالصراع السياسي ـ الاجتماعي حول قضية الحجاب وما صاحبها ـ ولا يزال ـ من تداعيات سياسية على المستوى العالمي ، كان من الممكن تجنبه لو فهم حكم الحجاب بخصوصية سببه . كذلك الأمر في قضية العلاقات مع غيرالمسلمين ، خاصة اليهود ، التي يسودها الكثير من العداء الممكن تجنبه سياسيا واجتماعيا ، لو أخذت ظروف عصر النبوة الخاصة بوضع اليهود بعين الاعتبار ، دون السماح لها بالامتداد تاريخيا إلى العصر الحديث .

رابعا : الالتزام بخصوصية السبب يجعل كثير من القضايا تتحدد بإطار نسبي ، بدلا من حالة الإطلاق للحكم التي جعلت المسلمين يلزمون أنفسهم اليوم بما لا طاقة لهم به . وتحديد الحكم بخصوصية معينة يسهل عملية الوصول للحكم الديني إذا كان موجودا ، وتبين لنا كتب أسباب النزول نطاق الخصوصية المحددة محل النزول ، والتي يفترض أنها لا تتعدى الحادثة محل البحث ، ومن ثم يرتبط الحكم بالحادثة وينتهي الأمر عند هذا الحد دون أي امتداد إلزامي للمستقبل .

إن اعتماد قاعدة " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " ، ما عادت فاعلة في العصر الحديث . ولنأخذ على سبيل المثال الصراع العربي ـ الإسرائيلي الذي تحول إلى نزاع محلي بين الفلسطينيين والإسرائيليين بعد اعتراف الفلسطينيين بإسرائيل ،

حيث لا تزال عقدة العدو اليهودي على المستوى الديني قائمة إلى اليوم برغم كل التطورات الهائلة في القضية الفلسطينية سواء من جهة اعتراف الدول العربية بإسرائيل وعقد الاتفاقات معها ، أو السعي القائم للقبول بدولة فلسطينية تقدمها الولايات المتحدة للفلسطينيين والعرب ، علما بإن النص الديني الخاص باليهود بما يتضمنه من حكم على اليهود باعتبارهم أعداء الدين الذين لا يجوز الصلح معهم إلا بشروط ، قد انتهى مفعوله السياسي المترتب على الحكم الديني ، وقد تبين للعرب والمسلمين أن يهود اليوم ليسوا يهود الأمس خاصة بعد أن استطاعت الدولة اليهودية الانتصار على الدول العربية المحيطة بها عام 1967 ، ثم فرضت نفسها وانتصرت سياسيا بعد حرب 1973 ، والقبول العربي والإسلامي لهذا الكيان في القرن الحادي والعشرين ، أصبح سهلا ، وتشتد الضغوط الآن على الدول العربية لتغيير مواد مناهجها الدينية فيما يتصل باليهود ، حتى وصلنا إلى مرحلة شهدنا فيها إعلان رجال دين عدم ممانعتهم للصلح مع إسرائيل لأسباب موضوعية تتصل بالضعف العربي بزعمهم .

وكذلك الأمر في قضية الحجاب التي نزلت في نساء النبي خاصة ، ثم تم تعميمها على نساء المسلمين مع تنامي دور الجماعات الدينية في ظل الفراغ السياسي الذي خلقته الأيديولوجية القومية ، ثم تطور الأمر مع البترودولار السعودي ليظهر لنا النقاب ، ثم ليتحول الأمر إلى نوع من التميز الديني تجاه الآخر ، وتنتقل العدوى إلى الأقليات المسلمة في الغرب ، ومع تصاعد مفاهيم التشدد الديني ، تحول الحجاب إلى رمز اجتماعي وسياسي أخذ يهدد بنية المجتمع الغربي العلماني الذي وعى حجم المشكلة ، لكي يسعى المجتمع الغربي إلى سن التشريعات لمنع الرموز الدينية ، ومن بينها الحجاب ، علما بإن الرموز الدينية الأخرى ليست طرفا في المشكلة . وبسبب الحجاب حدثت أزمات سياسية بين فرنسا والمسلمين ، ولولا شيء من الحكمة لدى الحكومة الفرنسية لخسر العرب حليفا سياسيا على المستوى العالمي لما عرف عنه مواقف التأييد للقضايا العربي في المحافل الدولية التي تتبناها فرنسا في علاقاتها الدولية .

ما كان لمثل هذه المشاكل وغيرها أن تحدث لولا تبني المسلمين لهذه القاعدة التي تسبب الكثير من المشاكل على المستوى العملي ، فضلا عن أن الدعوة إليها يدفع بالواقع لكي يفارق النص الديني ، ويعمل في فضاء خاص لضمان التقدم . لذلك يجب التخلي عن هذه القاعدة وإعادة وضعها باعتماد خصوصية السبب لا عمومية اللفظ . ويبدو من التوجهات الحديثة في الفقه أن بعض الفقهاء مثل د . يوسف القرضاوي قد

أخذ العمل بفقه جديد ، هو " فقه الأقليات " للنظر في مشاكل الأقليات المسلمة في الغرب التي تعيش واقعا معيشيا مختلف عن مسلمي البلاد الإسلامية . ففي ظل مفاهيم " فقه الواقع " اضطر القرضاوي للافتاء بجواز إمكانية بقاء المرأة غير المسلمة التي تتحول إلى الإسلام في عصمة زوجها غير المسلم حفاظا على وضعها وأسرتها . وأجاز عدم لبس الحجاب إذا كان سببا لإلحاق الأذى بصاحبته ، كما أجاز الفقيه اليمني الزنداني " زواج الفرند " في ضوء العلاقات المنفتحة بين الجنسين في الغرب . وهذا النوع الجديد من الفقه سيطيح بالقاعدة الفقهية الخاصة بعمومية اللفظ ، لتحل محلها خصوصية السبب ، ذلك أن " فقه الواقع " قد خلق تصورا فقهيا جديدا يعتمد على الموقع الجغرافي الذي يتواجد فيه الإنسان المسلم ، فيما إذا كان هذا الموقع مسلما في ديانته أو علماني كما هو الحال في أوروبا .

لذلك لا بد أن يكون لكل حكم ديني سبب مخصوص محدد بظرفي الزمان والمكان وأحوال أهل الموضوع . أي أننا بحاجة اليوم إلى الحكم الديني وفقا للموقع الجغرافي . فما يصلح لبلد مسلم قد لا يصلح لبلد آخر ، وأن يتوقف العمل بهذا الحكم مع انتهاء الحادثة ، وبذلك لا يجد الماضي مجالا لكي ينسحب إلى الحاضر أو المستقبل ، بل يبقى في ماضويته ، الأمر الذي يعطي مجالا لـ " تحديث " الأحكام الدينية قدر الإمكان ، أو التوقف عن محاولة عصرها لاستخراج ما يمكن استخراجه من تفريعات لا تسد الحاجة . كذلك يتيح التوقف عند خصوصية السبب إفساح المجال لاستخدام العقل للوصول إلى ما هو مطلوب بعيدا عن سطوة النص الديني. ونظرا لحالة العجز التي تنتاب الباحثين في كثير من الأحيان وانعدام القدرة على تطويع الأحكام الدينية القائمة للتوائم مع الواقع القائم ، يضطر " أهل " هذا الواقع إلى نوع من الإجماع الصامت لمفارقة النص ، والتعامل مع الواقع وفقا لما يمليه العقل .

أما بالنسبة لقاعدة " لا اجتهاد في موقع النص " ، فالوضع أكثر تعقيدا ، حيث أننا أما نص ديني يتضمن حكما صريحا يستحيل تجاوزه في نظر الفقهاء . وبرغم أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب قد اجتهد أكثر من مرة في موضع النص كما في إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم من المشركين ، وعدم توزيع سواد العراق بين المحاربين ، وإيقاف حد السرقة عام الرمادة ، إلا أن هذه السوابق العمرية لم تؤثر في القاعدة الأصلية أن لا اجتهاد بوجود النص التي ظلت ولا تزال سارية في الفقه الإسلامي والحياة المعاصرة . وبرغم تطور الحياة وتمدن المجتمع وظهور الدولة القومية وتعقد قضايا الحياة

اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا ، إلا أن هذه القاعدة الفقهية لا تزال فاعلة على المستوى الديني والدنيوي في قضايا عدة .

ما المقصود بإنه " لا اجتهاد في موضع النص " ؟ يقصد بذلك ببساطة أنه إذا وجد النص في حكم قضية ما ، فلا مجال للاجتهاد أو إعمال العقل في القضية التي يحكمها هذا النص . لكن هل هذا صحيح على أرض الواقع ؟ تاريخ دار الإسلام تثبت خلاف هذه القاعدة . فاجتهاد عمر بن الخطاب في كثير من القضايا التي أشرنا إليها خالف النص ، والتي تختص بحد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم وأرض السواد (العراق) ، ومنعه الإماء من لبس الحجاب ، وإذا وجد البعض حرجا في استخدام كلمة المخالفة ، فإن عمرا في الحد الأدنى ، لم يلتزم بالنص مراعيا المصلحة العامة ، الأمر الذي يطرح تساؤلا هاما مفاده : هل عمر أدرى بالمصالح العامة من المشرع الإلهي الذي يفترض أنه سبحانه قد وضع نصا صالحا لكل زمان ومكان ؟ إننا أمام إشكالية إيمانية لم تتم مناقشتها في ذلك الوقت لإنها صادرة عن ولي الأمر الذي نزل القرآن مؤيدا له في كثير من الحوادث ، ولذلك لم يتساءل أحد عن مدى المشروعية الدينية لمثل هذه التصرفات الإنسانية . ولنقارن هذا الفعل مع ما حدث لأبي ذر الغفاري الذي عارض التعدي على مال المسلمين ، حيث تم إيذاءه ونبذه من المجتمع بفعل التأليب الرسمي ضده ، على الرغم من أن دعوته كانت للصالح العام ، ولم تكن تتعارض مع نص ديني . وهل يستطيع أي ولي أمر حديث من حكام المسلمين المعاصرين القيام بما قام به عمر في مجالات أخرى ؟

المشكلة القائمة اليوم أن لا أحد يستطيع أن يجتهد بوجود النص . الكل يخاف من التعرض للنص ، ومن ثم أخذ النص يفرض ذاته من خلال فكر المحافظين التقليدين . لقد ولى زمن الإمام محمد عبده والكواكبي والطهطاوي ، وجاء زمن أهل البداوة الذين يمارسون الإرهاب الفكري باسم الدين ، دون أن يكون لديهم نصيب من فكر أو رؤية . وحيث أن كل مجالات الحياة المعاصرة قد فارقت النص الديني بفعل انقطاع العلاقة بين النص والواقع القائم ، فإن الحاجة لازمة لإعادة استنطاق النص لترميم علاقته بالواقع إذا كان ممكنا ، أو الاعتراف بتلك المفارقة ، وكثير من المسلمين يميلون إلى إعادة استنطاق النص ، بسبب عدم تقبلهم لحقيقة المفارقة القائمة. ولا يمكن عقلا استنطاق النص في ظل الأخذ بعبارة " لا اجتهاد في موضع النص " ، لذلك لا بد من إلغاء هذه القاعدة حتى يستطيع العقل أن يتحرك بحرية ودون عوائق دينية ، والعمل بقاعدة جديدة " الاجتهاد في موضع النص " ، بما يتلائم مع الواقع ، ليس فقط كما فعل

عمر بن الخطاب ، بل وزيادة عليه أن يكون هذا الاجتهاد حق للجميع ، وليس حكرا على ولي الأمر فقط أو الفقهاء . لأن مجالات التخصص اليوم واسعة ومتعددة ومعقدة ، ولا يمكن أن نقبل ، مهما بلغت لدينا درجة البلاهة - أن نصدق أن رجل الدين قادر بعلمه المحدود وغير المعرفي ، أن يفتي في كل الموضوعات من سياسة واقتصاد واجتماع وفن وآداب . لذلك يختص أهل كل علم بالاجتهاد المطلوب في مجال تخصصهم من خلال العقل وليس عن طريق قسر النص الديني أو استخراج توليفة بأي شكل كان ، فقط لإثبات أن النص قادر على معالجة الوضع .

" لا اجتهاد في موضع النص " ، تعطيل لآلية العقل الإنساني الذي بدونه ، لا يمكن للإنسان أن يعيش في هذه الدنيا . فالعقل أرحب وأكثر اتساعا وشمولية من النص . من جانب آخر يعطل تطبيق هذه القاعدة تطور التشريع القانوني لمختلف نواحي الحياة ، خاصة حين يعجز النص عن استيعاب مشاكل الحياة . فالمشرع القانوني يجد نفسه عاجزا عن معالجة أي مشكلة قانونيا إذا ما قيد نفسه بالنص ، وحصر عقله في حدوده ، خاصة وأن العقل الإنساني أكثر تعقيدا من مضمون أي نص . فالعقل الإنساني يتجه في حل مشاكله ، إلى العقل أكثر مما يتجه إلى النص بسبب ضيق حدود النص ، ولأنه - النص - لم يؤد أي دور في تطوير الحياة منذ أن أنتصرت العلمانية من خلال العقل على النص الديني . فالدولة المسلمة والمجتمع المسلم أخذ منذ لحظة الاستقلال الوطني في تبني المبدأ العلماني القاضي بفصل الدين عن الدولة في المجال التشريعي والاجتماعي . صحيح أن الدين على المستوى التشريعي (القانوني) ظل موجودا في قضايا الأحوال الشخصية (زواج ، طلاق ، إرث) ، لكن قضايا حياة المجتمع خارج هذا النطاق الشخصي تم تنظيمها من خلال القانون المدني الوضعي الذي لا يرتبط بالدين . بل اعتمد الوضع كله على القانون الأجنبي الفرنسي والأنجلو سكسوني ، وحتى حين دخلت الدولة ، ثم المجتمع ، في ظل هيمنة التيار الديني ، استقر العمل على أن لا يتم إقرار أي تشريع ديني كقانون ، إلا بعد عرضه على الأمة للتصويت بالموافقة ، وقد رفض مجلس الشعب المصري قانون الجزاء الإسلامي حين عرض عليه ، وتعرض نفس القانون للنقد في المجتمع الكويتي حين عرضه أحد نواب التيار الديني كمشروع قانون .

هل يعقل أن تعجز كل عقول الفقهاء من رجال الدين في أرجاء العالم العربي عن تقديم القوانين اللازمة لمعالجة مختلف القضايا ، لولا تمسكهم بهذه القاعدة ، فامتنعوا عن الاجتهاد بسبب وجود النص ؟ لقد حان الوقت لإعادة قراءة الأحكام الدينية التي

تعرضها لنا النصوص الدينية للاجتهاد فيها ، ولعل وعسى أن نصل إلى بعض القوانين المعاصرة . لكن التمسك بهذه القاعدة سيزيد من درجة افتراق الواقع عن النص مع تطور الحياة أكثر مما هو حاصل حاليا . مع الأخذ بعين الاعتبار أن حدود النص الضيقة القائمة لا تفي بمتطلبات العصر .

إن مفارقة الواقع المعاش للنص الديني أمر ظاهر للعيان يتجاهله المسلمون شعوبا وحكومات وفقهاء عن عمد ، لعجزهم عن تقديم البديل ، من خلال الإجماع الصامت . ويعتقد هؤلاء جميعا أن قبولها لهذا الإجماع الصامت سيلغي المسألة أو يخفيها ، في حين أن الأمر كله لا يعدو محاولة بائسة لخداع الذات وتضييع الوقت ، وخوف غير مبرر من وخز الضمير الديني. هذا الضمير الذي لا يمانع في مخالفة الدين في كثير من الأشياء وقضايا الحياة ، لكنه يقف صامتا حين يتباحث معه العقلاء من أهل التفكير الحر حول ضرورة تفضيل العقل على النص . وقد أثبتنا فيما سبق هذا الفصل من مباحث عقلانية في أحاديث مختلفة عن أحوال الحياة المختلفة التي تعيشها ، أن النص الديني قد توقف في معاملات الحياة عن أن يكون جزءا فاعلا في هذا الواقع ، وإن هناك إجماعا صامتا بالموافقة على هذا الوضع ، ونعتقد أنه قد حان الوقت لكسر هذا الصمت الجليدي ، والاعتراف بضرورة التمييز بين الدين والدنيا والفصل بينهما ، دون أي إحساس بالذنب تجاه الدين . هذا هو الحل لكل مشاكلنا دفعة واحدة ، ودون أن نتخلى عن ديننا . هذا الدين الذي جعل منه رجل الدين هاجسا قاتلا لتطور الروح الإنسانية في المجتمعات المسلمة المعاصرة . كيف نفصل بين الدين والدنيا ولا نتخلى عن ديننا الإسلامي ؟.

لا خلاف اليوم أن كل مسلم ، حتى رجل الدين ، يعيش في علاقته بالدين على مستويين : الأول ، مستوى العبادة : الإيمان بالشهادتين ، والصلاة والزكاة والصوم والحج ، وما يتبع ذلك من إيمان بالملائكة والكتب المقدسة واليوم الآخر ، والقضاء والقدر . ولا يوجد عاقل يناقش مدى صحة هذه المقومات الإيمانية ، لإنها إما أن تكون أو لا تكون على المستوى الإيماني . بل ولا مجال لمناقشتها لأنه نقاش لا جدوى منه . ويخطئ كل من يعتقد أن بإمكانه اليوم هداية الآخرين إلى طريق الإيمان . فالنبي (ص) ، لم يستطع إقناع عمه بهذا الدين ، برغم كل الحماية التي وفرها هذا العم للنبي (ص) بدافع الحمية القبلية . فالهداية أمر رباني لا دخل للبشر فيه ، بل الله سبحانه هو الذي يهيئ الظروف لمن يريد هدايته ، ويمنعها عن الآخرين الذين لا يريد له الهداية وفقا للنص القرآني ، وهو أمر يعرفه كل من يقرأ القرآن الكريم .

الآيات الخاصة بكل هذه القضايا الإيمانية لا مجال لمناقشتها كشأن عام ، بل يترك شأنها للعلاقة بين المخلوق والخالق ، لأننا ببساطة لا نستطيع أ نقرأ ما في القلوب ، كما لا يحق لنا كبشر ـ مهما كانت درجة العلم التي نحوزها ـ أن نقيم درجة الإيمان ، ومن ثم إصدار حكم بشأنها . ونضيف إلى هذه الحقيقة أن هذه الآيات لا شأن لها بالحياة العامة . هذه الآيات التي نزلت بشكل متواصل على مدى ثلاثة عشر عاما على ما يروى كتاب السيرة النبوية ، كان تهدف لتحقيق أمر واحد وهو حقيقة أساس الدين : التوحيد . وحين تأسس مجتمع المؤمنين اتجهت الآيات إلى تنظيم حياة المؤمنين وفقا لظروف كل حادثة ، فما كان مناسبا لهم في زمن الجاهلية ولا يتعارض مع ما هو مقبول في عقولهم تم إقراره مثل الرق وقطع اليد للسارق ، وتوريث الذكر ضعف الأنثى ، وقوامة الرجل ، والتمتع بالنساء عن طريق التملك بلا عدد ، وقتل الأعداء بلا محاكمة قانونية ، بل الاعتماد على تحكيم الأفراد ، على سبيل المثال لا الحصر.

هذه الآيات التنظيمية توائمت مع الواقع الذي ظهرت فيه . فرجم الزاني المحصن أمر مقبول لمن لا يشبع من العدد الكبير من النساء اللواتي يمكن الحصول عليهن شراء أو غنيمة . وعدم تحريم الغزو أمر طبيعي لمجتمع لا يستطيع رد حقوقه وكرامته إلا بهذا الأسلوب ، والقبول بامتهان كرامة الإنسان بالاسترقاق ، أمر لازم حين النظر إلى الرق كمؤسسة اجتماعية واقتصادية ، وإعطاء كبار المشركين من الغنائم فيما يعرف بـ (سهم المؤلفة قلوبهم) أمر غير منكور لقوة المشركين . وقوامة الرجل تتفق فكرا مع المنطق القبلي الذي يعطي الرجل حق اليهمنة وواجب الانفاق على الزوجة والأولاد ، حيث لم يكن المجال مفتوحا للمرأة كي تعمل وتكسب الأجر . وبسبب اتفاق الجميع على مشروعية الغزو لم يحدد النص عقوبة مقررة لهتك العرض ، وفتح الباب واسعا للتعزير حتى تتم معاقبة من ينتهك أمن المجتمع بجرائم لم يتعرض لها النص . واسلوب التعزير يتناسب مع مجتمع لا يملك ثقافة قانونية ، ونصوص مكتوبة . والتوسع الجغرافي أسلوب حياة لكل مجتمع يريد أن يغتني من الآخرين ، والكل يمارسه بالقوة ، وكان الجهاد مناسبا لهذا التصور . وأخيرا ، وليس آخرا ، اعتراف النص الديني بالتمييز بين المسلم وغير المسلم ، وبين الحر والعبد ، وبين المرأة والرجل ، قد عد أمر طبيعي لأن كل الشعوب الأخرى ذات الديانات تتبع هذا الأمر ، فعداء المسيحيين لليهود أمر ليس بخفي . وكان هو الأسلوب الوحيد المعروف للمعاملة بالمثل . وكان من الطبيعي في كل هذه المفاهيم أن لا يتطرق النص الديني لحقوق الإنسان التي نعرفها في العصر الحديث . ولأن المجتمع القبلي لم يتعامل مع مفهوم السلطة المركزية ، كان من

الطبيعي أن لا يقوم النص الديني بتنظيمها أو حتى ذكرها نظرا لعدم اعتراف الجميع بها .

وحين يصبح الوضع متمثلا في مجتمع ديني جديد منعزل ، عليه أن يواجه الآخر ، كان لا بد من التمسك بهذه الآيات التنظيمية لتلك الحياة البسيطة التي كانت تبنى على أسس جديدة ، لأن ذلك يمثل الهوية الجديدة التي حلت محل الهوية القبلية ، ومن ثم يصبح من الطبيعي جدا اعتبار هذه الهوية مساويا للوجود ذاته ، فيتم التمسك بكل ما يتصل بها ، خاصة إذا كانت بدون منافس حضاري يبين أوجه النقص فيها كما هو الحال اليوم ، فضلا عن كونها تتبنى قيما ومفاهيم مقبولة في عصرها ، بل وتشكل عوامل مشتركة مع الحضارات والثقافات الأخرى ، مثل الرق والتمييز وفقا لمعايير عرقية أو دينية ، وقيم الغنيمة من خلال الغزو أو الجهاد المساوي الديني له . من ناحية أخرى لم يكن من مجال أمام النص الديني سوى معالجة الوضع القائم ومشكلاته . وإن كان يفترض به كنص إلهي تتضمن الكثير من آياته أخبار الماضي والمستقبل ، أن يكون أكثر تطورا في المجال التنظيمي كأن يقرر حرية الإنسان بدلا من الاعتراف بالعبودية أو التمييز الديني ، لكن في الحقيقة أن أخبار الماضي والمستقبل تتصل بالغيب ، ومن ثم فهي ليست من الواقع القائم في شيء ، وبالتالي لا مجال للبحث فيها ، كما هو حال العبادات المفروضة .

بذلك ارتبط النص بالواقع الذي نزل فيه ولأجله مما يجعله ـ النص ـ مرتبطا بهذا الواقع فقط ولا يتعداه ، إلا إذا تحققت نفس ظروف هذا الواقع في زمن ومكان آخر . وكما أن حقائق الحياة تفرض تغير الأحوال والعوائد لكل مجتمع ـ بمن فيه المجتمع المسلم ـ فإن هذه الحقائق تفرض تغير الأحكام إذا ما أردنا للنص أن يتواجد في الواقع الجديد في حدود ما هو متاح ، وقد لا يفسح مجالا لتطبيق أحكام النص الديني بسبب ضيق ومحدودية النص ، فيفارقه كي تستمر الحياة ، وهذا ما يحدث حاليا .

لا شك أن هذا التحليل عليه أن يواجه مشكلتين ، الأولى ، تتصل بالأحاديث النبوية التي تمثل الجسد التنظيمي الذي يسد النقص في أحكام النص القرآني ، مثل عقوبة الرجم التي لم ينص عليها القرآن ، وعدم جواز قتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر ، وجواز أكل ميتة البحر والدم (الكبد والطحال) على سبيل المثال لا الحصر . هل سيكون حالها حال أحكام النص المشار إليها سالفا ؟ لا شك أن الأحكام الدينية المتوافرة في الأحاديث النبوية أكثر بكثير من الأحكام الواردة في النص القرآني ، لكن يسري عليها ما يسري على النص القرآني . فهي كنص ديني تتصل بنفس الواقع لأن امتداد

المسلمين من خلال الفتوحات عمل على نقل نفس الرؤية الدينية : التمايز الديني ، الاعتراف بالرق ، الغزو والغنيمة .. الخ . ومن ثم فهي تتصل بذات الواقع . ولا مجال للادعاء بدخول المسلمين مجتمعات جديدة مختلفة ثقافيا ودينيا عن المجتمع المسلم ، لأن طابع القهر العسكري لهذه المجتمعات أدى إلى فرض واقع ديني جديد ورؤية جديدة خاصة بالمسلمين ، ومن ثم تطبيق أحكام هذا الدين . والدليل على ذلك اختفاء كل اللغات التي كانت قائمة في هذه المجتمعات قبل الفتوحات وسيادة اللغة العربية ، وكذلك الأمر بالنسبة للثقافات المحلية التي كانت سائدة قبل الفتوحات ، خاصة الثقافة القانونية غير الدينية .

وإذا كانت النصوص الدينية قد خلقت أحكاما جديدة لواقع المسلمين الجديد ، أو تبنت ما هو سائد لدى العرب لقبول الدين بها ، فإنها في نهاية الأمر ظلت متعلقة بهذا الواقع الذي نقلته إلى المجتمعات الأخرى بقوة السيف . ومن ثم كان هناك تلازم طبيعي بين النص والواقع ، وحيث أن تطور المجتمعات كان بطيئا ، كان من السهل الاجتهاد فيها ، خاصة وأن القضايا العامة كانت ثابتة ، فضلا عن أنه لم تكن هناك ثقافة قوية منافسة كما هو حال اليوم .

المشكلة الثانية ، تتمثل في القول أنه إذا كانت النصوص الدينية التعبدية غير قابلة للنظر والبحث ، فلماذا يتم النظر في نصوص الأحكام التنظيمية فقط وهما على مستوى واحد من القداسة ؟ والإجابة أن إعادة النظر في هذه النصوص ذات الأحكام لا يتعلق بقدسية النص بقدر تعلقه بالحكم الوارد في النص والمتعلق بالواقع الدنيوي من أجله تم إنزال الحكم . وهذا الحكم ليس مقدسا في ذلك ، بمعنى أنه قابل للنظر بدليل ما فعله عمر بن الخطاب من جهة ، ووجود بعض الأحكام التي تم التعامل بها في عصر ما قبل نزول الإسلام في المجتمع القبلي القرشي مثل للذكر حظ الانثين وقطع يد السارق ، وعقوبة الرجم المأخذوة من التوراة التي يصفها النص الديني ذاته ! فالحكم التنظيمي الوارد في النص ليس مقدسا في ذاته ، وإلا لما اختلف الفقهاء في تفسيراتهم واجتهاداتهم ، فضلا عن كونه قد نزل في وقائع محددة وظروف محددة . وبالتالي يصبح من المقبول عقلا وشرعا إعادة النظر في هذه الأحكام عند اختلاف الواقع ، وعدم التعامل مع أحكام النص حين لا تكون هناك علاقة بين الحكم الوارد في النص وهذا الواقع ، دون أن يمس هذا النظر الوضع القداسي للنص ذاته .

المسلمون اليوم بحاجة إلى الرؤية الجادة في واقعهم من خلال التالي :

أولا : الاعتراف بالمشكلة ، وهي أنهم يعيشون إزدواجية في التعامل مع الدين والدنيا ، ففي حين يتصلون بدينهم من خلال المساجد والعبادات المختلفة وشهر رمضان ، ينفصلون عنه في نفس الوقت حين يتصل الأمر بقضايا الحياة . وهم يفعلون ذلك بتعمد وليس جهلا ، لعلمهم اليقيني أن هناك عدم تواصل بين الأحكام الدينية في المعاملات والواقع الذي يعيشونه ، وإن الإنكار العلني سيؤدي إلى التكفير وربما القتل ، فلماذا إيذاء النفس والكل صامت وراض بما هي عليه الأمور .

الاعتراف بالمشكلة علنا وتبني الشجاعة في الموقف والطرح وهذا سيؤدي إلى المصارحة والمكاشفة ، وهو أمر في صالح الجميع ، لإن الاعتراف يدفع باتجاه البحث عن حل يريح العقل والنفس ، ويكسر الصمت الذي يرين على هذا الإجماع ، وهو ما يسهل عملية البحث عن مخرج عقلاني ، وعلى الجميع أن يقبل ـ بعد البحث ـ بما يتفق مع العقل والواقع . لكن استمرار حالة الدين في العبادات ، العلمانية في المعاملات ، سيجعل المجتمع المسلم أسير الحلقة المفرغة ، فالصمت لا يحل المشكلة القائمة بالنسبة لانقطاع الصلة بين النص والواقع على مستوى المعاملات . وإذا ما استمر الحال على ما هو عليه فإن الواقع في ظل العولمة سيطغى على النص ، ومن ثم سيتوارى النص من حياة المسلمين على مستوى الدولة بشكل إلزامي .

ثانيا : أن فصل الدين عن الدولة قد أصبح من حقائق الحياة التي لا يمكن تجاوزها ، وأن هذا الفصل لا يعني بأي حال من الأحوال الانفصال عن الدين ، لأن الدين من حقائق الحياة أيضا، ولا يمكن لأي إنسان ـ باستثناء الملاحدة ـ أن يعيش بلا دين على المستوى الشخصي ، لكن هناك علامات استفهام كبيرة حول التعامل الحياتي اليومي في علاقته بالدين ، خاصة مع تعقد الحياة المعاصرة وتعدد المشاكل ، مثل أنظمة الحكم غير الإسلامية والبنوك والتأمين والعلاقات مع غير المسلمين والدستور والديمقراطية والمنظمات الدولية غير الإسلامية ، وسلسلة لا تنتهي من التعاملات الحياتية سواء على مستوى الدولة أو الأفراد .

لذلك يعيش المسلمون اليوم في ظل علمانية جزئية شاءوا أم أبوا . فالدولة الدينية ما عادت قادرة على تلبية مطالب الحياة.

ثالثا : إن تطور الحياة وتعدد القضايا وتعقد المشاكل قد تجاوز حدود النص الديني . وأن هذا التطور قد خلق واقعا ما عاد من الممكن تجاهله لأنه الحياة نفسها ، وإذا كان الصحابة أنفسهم قد خرجوا من ضيق الحياة في المدينة إلى سعة الحواضر ، بما أدى إليه ذلك من ظهور لمدرسة الرأي المنفتحة في العراق في مواجهة مدرسة الحديث المنغلقة بالمدينة . الأمر الذي يفتح الباب واسعا أمام مشكلة علاقات النص بالواقع . وإذا كان الحكم الديني قد توقف في عهد عمر بن الخطاب لأكثر من مرة كما أسلفت الإشارة إليه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، وان اجتهادات كثيرة قد تبناها الفقهاء مع توسع دار الإسلام كما هو حال إمارة الاستيلاء وخلافة القهر وتوريث ولاية العهد لأكثر من واحد والتي يتعارض جميعها مع نصوص الشورى في القرآن والحديث النبوي ، ومع ذلك قبلها جميع الفقهاء دون استثناء ، بل أن الماوردي الفقيه الشافعي إجاز وزارة التنفيذ للذمي من أهل الكتاب .

العامل المشترك لجميع هذه الحالات هو أن الواقع فرض نفسه ، وأنه لم يكن هناك من مخرج سوى تجاوز النص ، ولا مجال للإنكار أن الواقع قد فارق النص ، أو بتعبير آخر أقل مأساوية ، لقد ضاقت حدود النص على الواقع ، وكان لا بد من التعامل مع هذا الواقع الجديد برؤية جديدة وإن تجاوزت النص . وإن جاز فعل هذا في القرن العاشر الميلادي فهو أجوز الآن ونحن في القرن الحادي والعشرين .

رابعا : يجب أن نعلم كمسلمين أن التجربة الإنسانية مع الدين أطول تاريخا من عمر الإسلام ذاته ، وأن هذه التجربة قد أثبتت للإنسان الذي تعامل مع الظاهرة الدينية طويلا ، أن إدارة الحياة الدنيا شأن إنساني في المقام الأول والأخير ، أما دور الدين فهو ترسيخ الإيمان بالله على المستوى الشخصي . وأن العقل الإنساني لا يجد خلاصه في الدين ، وهو - أي العقل - بحاجة إلى الحرية لكي يعمر الدنيا ، بل أن العقل يستطيع القيام بهذا الأمر بدون الدين ، ويخطئ المسلمون باعتقادهم أنهم على حق دائما في الشأن الدنيوي لمجرد أن دينهم الإسلام . وقد تبين للمسلمين أنهم أكثر الأمم تخلفا على مستوى الإنجاز الحضاري ، الأمر الذي يدل على أن الدين لا علاقة له بالأمر ، حيث أن الحضارة فعل إنساني في المقام الأول . ولابد من الاعتراف أن عصر الحضارة لدار الإسلام والتي شهدها القرن الرابع الهجري ، لم يكن فيها دور للدين على المستوى العام كما نستدل من كتاب آدم متيز الذي دون مظاهر هذه الحضارة في شتى المجالات ، وأن التأثير الحضاري لدر الإسلام اقتصر على الفلسفة والعلوم والطب ، أما

المؤلفات الدينية من كتب تفسير وأحاديث وفقه ، فلم تكن ذات شأن في هذا التأثير ولا تزال " العلوم " الدينية غير فاعلة في عملية التطور الثقافي لأي مجتمع مسلم .

خامسا : حان الوقت للأخذ بتاريخية النص الديني ، بمعنى تبني نظرية خصوصية سبب النزول في ضوء الواقع الذي نزل الحكم من أجله ، وذلك حتى لا نتعب أنفسنا فيما لا طائل من وراءه بالبحث عن الحكم الشرعي المطلوب للقضية محل البحث ، فالمجتمع الإسلامي اليوم القائم على مقياس المجتمع النبوي ، حديث خرافة لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع في عصر العولمة حيث لا أحد يستمع إلى ما يريده الحكم الديني على مستوى العالم . والمسلمون عنصر غير مؤثر في هذه العولمة ، ومن ثم هو عنصر تابع وليس متبوع ، وعليه أن يتكيف وفقا لما تمليه هذه العولمة ، وكلما تم تحديد خصوصية السبب ، كلما خف ضغط الهاجس الديني على المجتمع المسلم . وتحديد خصوصية السبب تساعد من جانب آخر على تطوير الفقه المعاصر خاصة فيما يتعلق بوضع الأقليات المسلمة في بلاد الغرب ، ومجالات التعاون المختلفة مع الدول والمؤسسات الغربية ، والاتفاقات الدفاعية ، وتطبيع العلاقات مع إسرائيل بعد قيام الدولة الفلسطينية ، وقضايا حقوق الإنسان وغير ذلك من قضايا لن نجد لها أحكاما شرعية ، بل أحكام واقعية عقلانية .

سادسا : في ضوء تطور المعارف الإنسانية ، خاصة في مجال دراسات الأديان المقارنة ، أصبحت الحاجة ماسة وضرورية ولازمة لدراسة النص الديني من خلال مناهج البحث العلمي . دراسة تقوم على اعتبار النص المكتوب ، نص فرضه الواقع المسلم آنذاك ، دون الإخلال بقدسية النص ذاته ، والتي يجب أن تبقى بعيدة عن أي جدل بشأنها ، لأنها من مستلزمات الإيمان . لذلك لا بد أن تتوفر للمسلمين القدرة على التمييز بين تقديس النص ، ودراسته . والنص الديني الإسلامي لا يزال إلى اليوم بعيدا عن متناول الدراسات المقارنة في كليات الشريعة وأقسام اللغة العربية ودراسات الفكر الإسلامي . والتعليم الجامعي فقير جدا في هذا المجال . ويخطئ المسلمون باعتقادهم أن تجاهل هذه الدراسات يوفر الحماية الفكرية والسياسية والاجتماعية للدين . فالجامعات الغربية تجاوزت هذه الإشكالية الفكرية وهذه الحساسية الدينية تجاه النص الديني . وبفضل هذه الدراسات النقدية في علم الأديان المقارنة أصبحت الجامعات والمعاهد العليا الغربية المرجع الأول والأخير للدراسات الدينية ، بل والأكثر وثوقا ومصداقية

من الجامعات والمعاهد الإسلامية . وليس من المنطق في شيء أن نعود إلى الغرب في دراسة أحكام ديننا .

من جهة أخرى ، يؤدي توفير المزيد من الحراسة الدينية للنص إلى إضعاف دور هذا النص في الحياة ، حيث يتجنب الباحثون دراسة النص الديني ، فيظل حبيس الكليات والمعاهد الدينية الخاوية من المعرفة ، وحيث تتم دراسة النص الديني من أجل الحفاظ على مكانته دون أي تطور معرفي ، ويترتب على هذا كله إنزواء النص معرفيا عن الساحة العلمية ، ومن ثم يدخل في مرحلة سبات - إن جاز التعبير - والانفصال عن الواقع كما هو ملاحظ حاليا . لذلك فإن الدراسة النقدية على أسس علمية للنص الديني يجعله نصا حيا في المنتديات العلمية والواقع الحياتي .

سابعا : ضرورة الانفتاح على الآخر ، ونبذ النظرة المتعالية تجاه الأديان الأخرى . وضرورة الاعتراف بالأديان غير السماوية كالبوذية والهندوسية ، وهي أديان لها أتباع بالملايين في القارة الهندية وجنوب شرق آسيا والشرق الأوسط ، ولا يمكن تجاهلها . كذلك الأمر مع الديانة اليهودية التي يناصبها النص الديني العداء لأسباب تاريخية تعود إلى حالة العداء التي كانت قائمة بين النبي (ص) واليهود في المدينة . وقد يحتج البعض بوجود الصراع العربي - الإسرائيلي خاصة بعد أسلمة هذا الصراع للتدليل على استمرارية هذا العداء ، دون الأخذ بعين الاعتبار موضوع الصهيونية ومشروع الدولة القومية الخاصة باليهود الصهاينة ، وهو موضوع لا يتصل فقط بالجانب الديني ، بل له أبعاد دولية وسياسية . وبسبب ضيق الرؤية الدينية لم يقم أي حوار إسلامي - يهودي ، أو إسلامي - بوذي ، برغم وجود حوار إسلامي - مسيحي لم يؤدي إلى أي نتيجة . وإذا كان الواقع يفرض علينا اليوم احترام كل الأديان وغيرها، وكذلك المذاهب الدينية المختلفة من بهائية وإسماعيلية وقاديانية ، واعتبار هذا الأمر من تبعات قضية حقوق الإنسان التي لا يمكن تجاهلها ، فإن استمرار النظرة الضيقة التي يفرضها النص الديني تجاه هذه الأديان والمذاهب ، فرض استمرارية الواقع وتجاوز النص . وإذا كان المسلمون الأول قد تعاملوا مع أهل الكتاب في البلاد المفتوحة برغم إعلان النص الديني بكفرهم لأن الواقع لا يمكن أن يسمح بقتلهم ، ثم ما تلى ذلك في العصر الحديث من توقف النص الخاص بالجزية ، وسقوط مصطلح أهل الكتاب من التعامل الدولي ، فإن هذا الواقع ذاته يتطلب إلغاء المفهوم الديني المنغلق تجاه الأديان والملل

والمذاهب الدينية السائدة في عالم اليوم ، خاصة وأن النسبة الغالبة من شعوب سكان الأرض ليسوا من المسلمين .

" الأخـر " الذي يجب الانفتاح عليه وتقبله ، المرأة . فالادعاء أن الدين الإسلامي قد كرم المرأة صحيح في ظل واقع العصر الذي نزل فيه القرآن . لكن ليس بشكل مطلق ، إذ أن حرية المرأة في عصر ما قبل الإسلام ، كانت في وضع أفضل على المستوى الشخصي ، وخير دليل لدينا على ذلك زوج النبي (ص) ، خديجة بنت خويلد . كانت المرأة قبل الإسلام تعيش حياة خارج البيت ، وجاء الإسلام وقيدها بالمنزل ، وفرض عليها قيودا في مسألة الملابس (الحجاب) ، علما بإن هذه الحماية الدينية خاصة بالمرأة الحرة دون الأمـة ، وجميعنا يعرف منع عمر بن الخطاب للإماء بالتحجب وعدم التشبه بالحرائر .وما كان للدين الإسلامي أن يفرض مثل هذه القيود الدينية لو كان المجتمع فاضلا كما يدعي الفقهاء . إذ لولا أن الرجال كانوا يتحرشون بالنساء في الطرقات لما فرض الحجاب لحماية الحرائر .

هـذا التصور الديني تجاه المرأة باعتبارها بابا يؤدي إلى احتمال وقوع الرجل في خطيئة الجنس ، يجب أن يتوقف في العصر الحديث بعد أن تمدنت الأخلاق ، وأصبح لدينا قوانين تعاقب على التحرش الجنسي وهتك العرض والتعرض للنساء في الأماكن العامة ، لتبقى مسألة الحجاب مسألة شخصية يعود أمرها إلى المرأة . وحيث أن خروج المرأة من البيت إلى العمل والحياة العامة ، قد أصبح أمر طبيعي ، فإن التمسك بالنص الديني بشأن المرأة سواء في الحجاب أو القوامة أو الإرث ، ما عاد ممكنا لمخالفته سنة الحياة . وحيث أن التطور المدني فرض حرية المرأة ، مما اضطر الفقهاء تقبل هذا الوضع الجديد ، فمن الواجب إذن إعادة النظر في وضع المرأة في المجتمع ، خاصة وأن توجهات العولمة ستفرض الكثير من التغيرات ، فالعالم لم يعد ينقسم إلى دار إسلام ، ودار حرب .

ثامنا : الاعتراف الكامل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته منظمة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948 ، وكذلك الاتفاقات الدولية ذات الصلة . إذا ماعاد مجديا التحفظ على المواد التي تنص على حقوق الحرية والمساواة . يوما بعد يوم ينكشف المسلمون في ادعاءاتهم بالإيمان بحقوق الإنسان ، والتشدق الفارغ أن الإسلام هو أول من عرف حقوق الإنسان ، وعدم الاعتراف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

ولم يعد مجديا انتهاك كثير من الحقوق من خلال النص الديني ، مثل حرية العقيدة باختيار الدين علنا وليس في الضمير . فقتل المرتد أو إرهابه بالسجن والقتل انتهاك صارخ لهذا الإعلان ، وعدم الاعتراف بالحقوق السياسية للمرأة ، ومنع المرأة والمواطنين غير المسلمين من الوصول إلى مناصب معينة في الدولة أنتهاك لهذا الإعلان، وسجن المثقفين أو نفيهم (د . نصر حامد أبو زيد) بسبب دراساتهم في الدين الإسلامي انتهاك صارخ لحرية التعبير . وكل هذه الانتهاكات تتم بالاعتماد على النص الديني ، بما يولد تعارضا مع حقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي .

الحل الوحيد لهذا التعارض هو إيقاف هذه النصوص وأمثالها كما أوقف عمر بن الخطاب الأحكام الواردة في بعض النصوص الدينية كما أشرنا سالفا بسبب تغير الواقع عن الزمن الذي نزلت فيه هذه الأحكام . والواقع اليوم الذي يتعامل معه المسلمون أكثر تغيرا وانفصالا عن النص الديني على مستوى المعاملات . وهذا الواقع الجديد والذي سيتغير في المستقبل القريب سيحتم انفصالا أكبر وستتسع الفجوة بين الواقع المعولم الخارج عن نطاق السيادة الوطنية ، ولن يسمح العالم الغربي بانتهاك حقوق الإنسان كما هو حاصل الآن ، بل ولن يسمح لأي دولة أن تتذرع بالدين وسيلة للقيام بهذه الانتهاكات . ومالم يتعامل المسلمون مع الواقع الحالي من خلال العقل ، سيواجهون مشاكل أكبر مما يواجهونه الآن .

ختاما ، يجب أن يفصل المسلمون فصلا تاما بين الدين والدنيا من خلال شخصنة الدين ، أي اعتبار الدين علاقة شخصية بين الله وعباده . فإقحام النص الديني في الشأن الدنيوي ساهم في استمرار الاستبدادين السياسي والديني ، مما ترتب عليه تدهور الوضع الحضاري للعالمين العربي والإسلامي بشكل عام ، من خلال قمع الحريات الفكرية وذبول الديمقراطية الذي وضع الغرب بذرتها ورعى شجرتها الفكر الليبرالي الذي ساد الساحة العربية في الخمسينات والستينات ، بعد هيمنة الفكر الديني واستخدامه النص الديني للقضاء على الحرية والمساواة والديمقراطية . وقد تبين الآن بعد مرور أكثر من عشرين عاما على هذه الهيمنة أن لا حل لمشاكلنا إلا بالفكر الليبرالي القائم على العدل القانوني والحريات الفكرية والمدنية والمساواة بين الجميع ، وحيث يتم التعامل مع الإنسان بذاته كإنسان دون النظر إلى دينه وجنسه .

لقد نجحت الأنظمة المسلمة في استخدام النص الديني لقمع الحريات الفكرية فكانت النتيجة أن أسيء استخدام الدين لإطالة عمر الاستبداد السياسي في مجتمعاتنا من خلال انتهاكات حقوق الإنسان باسم الدين ، وطاعة أولي الأمر باسم الدين ، وإرهاب المثقفين

باسم الدين ، ومنع تطور الفنون باسم الدين ، وتوقف الإبداع في كل المجالات باسم الدين . ولو كان هناك فصل بين الدين والدنيا (الشأن العام) لما حدث كل هذا . ولا يمكن إنكار حقيقة أن هناك استغلال للنصوص الدينية لتحقيق مآرب خاصة سواء على مستوى الفرد أو الجماعة أو الدولة ، الأمر الذي خلق معضلة فكرية حقيقية في علاقة النص الديني بالواقع ، إلى درجة الإساءة للنص دينيا ، بمعنى تحميله أكثر مما يحتمل لمجرد إثبات وجوده في القضية محل البحث حتى ولو كان المعنى لا يحتمل كما هو الحال في " الإعجاز العلمي " للقرآن ، أو القضايا السياسية والاقتصادية والثقافية.
فالفنون الموسيقية محرمة لأنها من مزامير الشيطان ولهو الحديث ، والنحت كذلك لأن الله سيطالب النحاتين ببعث الروح فيما نحتوه أو الرسامين فيما رسموه ، يوم القيامة ، اعتمادا على نصوص دينية كانت فاعلة والناس قريبة العهد بالشرك بالله ، لكن استمرار في اللجوء إلى هذه النصوص دفع بالمسلمين إلى المؤخرة في مجال الإبداعات الفنية والثقافية .

كذلك ساهم تدخل النص في الدنيا في السماح لرجل الدين للتدخل فيما ليس من شأنه ، وأخذ يفتي فيما يعرف ومالا يعرف ، في السياسة والاقتصاد والتعليم والفن وكل شيء . وحيث أن " العلم " الديني لا يقوم على العقل ، بل على النص أو السوابق التاريخية للصحابة واجتهاداتهم أو آراء الفقهاء ، وجميعهم عاش في عصر غير عصرنا ، وجابه مشاكل غير مشاكلنا ، لكن خوف المسلمين من التكفير يمنعهم من التفكير ، الأمر الذي أدى إلى شيوع اللاعقلانية في المجتمعات المسلمة ، وهاهم الآن يدفعون ضريبة التخلف الفكري . وكما أسلفنا أدى ذلك أيضا إلى تجاهل المسلمين للنص إذا ما اقتضى الواقع ذلك . فالصلح مع إسرائيل والتعامل بالفائدة غير المضاعفة والاتفاقات العسكرية الحمائية مع غير المسلمين التي توفر الأمن للمسلمين من أعدائهم المسلمين!! وكذلك الأمر مع سقوط مفهوم الجزية من التعامل الدولي ، والدخول في المنظمات الغربية ، والدراسة في بلاد الغرب ، وعمل المرأة ، وتنامي دورها في المجتمعات المسلمة لأسباب اقتصادية واجتماعية ، كل هذه التعاملات مع الواقع إنما تأتي متجاهلة للنص الديني ، ولا يبدو أن المسلمين حكاما ومحكومين في حرج من ذلك .

إن فصل الدين عن الدنيا أمر واقع حياتيا في عالم المسلمين ، وفي جميع المجالات العامة ، لكن المسلمون يتجاهلون ذلك فيخادعون الله ورسوله ، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون وفقا للتعبير القرآني . إنهم باختصار يعيشون علمانية جزئية بهوية مزدوجة لا يعرفون بالضبط أن يحطون رحالهم في الدين أم في الدنيا ، والاعتراف

بالفصل بين الإثنين علنا يريحهم من كثير من العناء والعنت للذات ، دون الحاجة للتخلي عن إيمانهم كما يتراءى لهم . هذه العلمانية الجزئية التي تسود حياة المسلمين اليوم تقف عاجزة عن إحداث التطور الحضاري ، والمسلمون في هذا المجال كمن يتقدم خطوة ويتأخر خطوتين ، ومن ثم أضاعوا السبيل نحو التقدم . وها هي مجتمعات ما يسمى بالعالم الإسلامي تعيش تخلفا مريعا في كل مجالات الحياة ، حتى الرياضة التي انتعشت في ظل استبداد الدولة الشيوعية ، عجز العرب والمسلمون عن إحداث أي تطور فيها ، لأن النص الديني الذي استخدم لقتل الحرية والإبداع انتقل إلى الروح الإنسانية فقدت زخمها في ظل الهاجس الديني ، بدليل ظهور الشورت الإسلامي ، ولو حصل للنص الديني أن يحدد كيف اللعب بالكره لما تردد أتباع الفكر الديني من التدخل . وحين يقتل الإبداع وتتقلص الحرية ، وتقع النفس في شباك هاجس الحلال والحرام المصطنع ، وقيود ما يجوز ومالا يجوز ، ينشأ ويتخلق في نفس كل مسلم رقيب ذاتي يقيده عن التحرك ويجعله كالمشلول الذي لا يستطيع أن يتحرك لاكتشاف المجهول ، وإلا كيف نفسر إبداع الإنسان المسلم في بلاد الغرب ، وتخلفه في بلاد الإسلام ؟

الإنسان المسلم الذي يعيش في بلاد الغرب العلماني يعيش حياته العملية بعيدا عن النص الديني في ظل المؤسسات العلمانية التي لا تعمل في ظل رقابة رجل الدين أو المؤسسة الدينية التي تتدخل في كل شيء كما هو حال عالم المسلمين . ولهذا السبب تبرز مواهب هذا الإنسان المسلم الذي يعيش في دولة علمانية وفي نفس الوقت يحافظ على دينه الشخصي . وبرغم علمانية المجتمعات الغربية وتنامي الحريات الفردية التي وصلت إلى حد الاعتراف بالشذوذ والإجهاض وغير ذلك ، إلا أن ذلك لم يمنع المسلمين من التوسع في ممارسة حريتهم الدينية ، فكثرت المساجد وزاد الأتباع حتى ظهرت الأصولية الإسلامية في قعر الدولة العلماينة ، وما ترتب على ذلك من مشاكل عدة للمسلمين ، إذ ما إن أدخلوا النص الديني في حياتهم العامة هناك، حتى أضاعوا هويتهم المدنية وانغلقوا على ذاتهم ، وسكنهم الهاجس الديني فأخذت المشاكل تظهر تدريجيا ، ومع ازدهار وتنامي الفكر الديني ودور رجل الدين وانتشار الفتاوى ، أخذت المشاكل تطل برؤوسها ، ولم ينج منها سوى من هداه الله لعدم الانسياق وراء النص الديني لإعماله في حياته العامة .

في مقابل هذا كله ، من الذي يعاني في بلد الإسلام ومجتمع المسلمين ؟ المثقف المبدع الذي يريد أن يمارس حريته الفكرية في كتابة رواية أو قصة أو رسم لوحة أو نحت منحوتة أو بحث علمي جاد في القضايا الدينية أو التاريخ الخاص بدار الإسلام . بسبب

الخوف من حدوث مصير مشابه لمصير د . نصر حامد أبو زيد أو د . فرج فودة أو ممن يتم تكفيره أو محاكمته وسجنه أو تغريمه ، تنشأ خطوط الخوف الحمراء داخل الذات المثقف فيفضل المشي في ظل حائط السلامة، مرددا في قرارة نفسه " من خاف سلم " ، فيعيش عيش المقهور المهان ، يمتلك كل أدوات الإبداع من عقل ومناهج بحث وعلم وحرفية ، لكنه مقيد بالنص الديني وإرهاب رجل الدين الذي تدعمه الدولة . ثم بعد هذا كله نعجب لتخلف المسلمين الحضاري ؟ ومنذ متى كان هناك إبداع بلا حرية ؟

هذه أحاديث الدين والدنيا حيث يفارق الواقع النص الديني ، وحيث يعيش المسلمون العلمانية الجزئية ، وحيث يفرض الواقع نفسه ويعجز النص عن محاربته أو حتى مجاراته . لم نكتب هذه الأحاديث عبثا أو استهانة بالدين كما قد يتراءى لذوي العقول المريضة ، بل رغبة في فهم حالة التخلف المريع الذي يضرب أطنابه المجتمع المسلم . هذا المجتمع الذي يستسلم يوما بعد يوم لسطوة الغرب الفكرية وتقدمه الحضاري والعلمي والتقني ، ولتقديم ما نعتقد ونرى أنه الحل اللازم لإنـهـاء هذا التخلف ، وللتخلص من ظاهرة الازدواجية التي يعيشها الإنسان المسلم يوميا . وأنه بدلا من الإجماع الصامت يجب أن يكون الإجماع صاخبا وعلنيا . لقد آن الآوان لنفكر بصوت مسموع ، وأن نثبت للعالم أجمع أننا لسنا دون غيرنا من البشر الذين تقدموا حضاريا سواء من أمم الشرق أو أمم الغرب ، والتي لم تتطور إلا بفصل الدين عن الدنيا . نريد أن نصلي في أي مكان نظيف يصلح للركوع والسجود وقت الصلاة ، وأن نعمل في الدنيا من أجل بناء مجد الإنسان على هذه الأرض من خلال المنجز الحضاري . وأن نعيش بسلام مع الذات ومع الآخرين ، وأن نحس بالحرية والكرامة ونحن نعمل بدون خطوط حمراء تنبت كالفطر المسموم في نفوسنا فتحول بيننا وبين التعبير الحر عن الذات ، ومن ثم بيننا وبين الإبداع.

إن فصل الدين عن الدنيا ليس كفرا كما يروج له فقهاء السوء ليحكموا سيطرتـهـم على الحياة، بل الوسيلة الأنجع نحو حياة واقعية سليمة .

(1)

الفكـر الإسـلامــي
والإعلان العالمي لحقوق الإنسان *

* نشرت هذه الدراسة عام 1994

تمهيد

يعد موضوع حقوق الإنسان إحدى الركائز الأساسية في ظل ما يسمى بـ " النظام الدولي الجديد " الذي لم تنته عملية تشكيل ملامحه بشكل كامل . ولا خلاف أن النظام الأمريكي ـ المهيمن بعد زوال الاتحاد السوفيتي ـ قد تبنى هذه القضية كأحد الأسس الهامة لسياسته الخارجية ، دون نفي للدور الهام الذي تقوم به المصالح الأمريكية الاقتصادية في هذا المجال . بذلك تكون قضية حقوق الإنسان إحدى أدوات الضغط الغربي (الأمريكي بشكل خاص) على المجتمعات غير ذات الثقافة الليبرالية ، ومن بينها المجتمعات العربية ذات الثقافة الإسلامية .

إذا كان بإمكان بعض المجتمعات تجاهل هذا الموضوع الحيوي والهام لأسباب دينية أو عقائدية سياسية ، أو عدم التعامل معه بما يتناسب وأهميته ، فإن ذلك ليس متيسرا في ظل النظام الدولي الجديد ، حيث لا بد من حسم هذا التجاهل والتردد بشأن قضية حقوق الإنسان ، خاصة وأن الدول الغربية بقيادة الولايات المتحدة ، قادرة على فرض هذه القضية في علاقاتها الدولية ، على الآخرين بشتى الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية (من حيث المساعدات) ، وإذا كان بالإمكان تخطي عقبات العقيدة السياسية (كما في الصين مثلا) ، فأن عقبات العقيدة الدينية تمثل عائقا حقيقيا بما تملكه من قوة معنوية قادرة على إطالة أمد المماطلة لوقت غير قصير ، ولعل ارتباط العقيدة الدينية بالجانب التشريعي في حياة بعض المجتمعات ما يزيد من تعقيد المشكلة . لذلك فأن قدر هذه المجتمعات أن تعاصر مواجهة قادمة لا محالة بين معتقدها الديني وقضية حقوق الإنسان المعاصرة العلمانية المنشأ .

المجتمعات العربية وغير العربية ذات الثقافة الإسلامية تعيش منذ القرن التاسع عشر ـ حالة من الإزدواجية لم يحدث أن واجهتها منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي . هذه الإزوداجة تتمثل في ضياع أو فقدان الهوية الحضارية ، من خلال التناقض القائم بين الثقافة الدينية والسلوك العلماني ، وأن ماتتمناه شيء ، وما تفعله شيء مخالف تماما . وفي الوقت ذاته لا تستطيع أن تحدد موقفها الفكري نظرا لارتباط الثقافة الدينية بالنص الديني المقدس . لذلك تعيش هذه المجتمعات في ظل ما يسميه البعض بـ " ثقل الواقع " دون أية قدرة على دفع هذا " الثقل " أو خلق قوة دينية

مساوية له . ولعل هذا يفسر هيمنة روح " فكر ردة الفعل " لدى الداعين للتمسك بالهوية الدينية . ونقصد بـ " فكر ردة الفعل " أن هؤلاء الدعاة لا يقدمون تأصيلا فكريا لمختلف القضايا المعاصرة مثل الديمقراطية ، حقوق الإنسان ، الاقتصاد الرأسمالي .. الخ ، بقدر ما يكونون بانتظار ما يقدمه الآخر (الغربي) ثم يقومون بصياغة رد فعل فكري ، غالبا ما تطغى عليه الانفعالات واللا موضوعية وفي ظل سيطرة تامة لهاجس فضل سبق الإسلام على غيره من الثقافات والأديان ، ودائما يكون النموذج هو ذلك الماضي البعيد ، دولة النبوة والخلافة الراشدة .

قضية الديمقراطية إحدى القضايا التي يمكن الاستشهاد بها في هذا الصدد ، ففي ظل هيمنة الفكر الديمقراطي وتبني جميع الدول والأنظمة السياسية له ـ باستثناء بعض الدول ـ أخذ المنتمون إلى التيار الديني بطرح فكرة الشورى التي وردت في القرآن مرتين فقط لا غير . لكنهم كانوا عاجزين تماما عن تقديم تجسيد مادي متناسق وموضوعي للكيفية التي يمكن من خلالها ممارسة الشورى كنظام سياسي . وكانت نتيجة ذلك كله أن فكرة الشورى ظلت منحصرة في الإطار النظري ، في حين كانت الممارسة (انتخاب ، ترشيح ، برلمان ، دستور ، أحزاب .. الخ) مقتبسة من الفكر الديمقراطي . كذلك الأمر مع موضوع حقوق الإنسان بمفاهيمه الغربية ، هذا الموضوع الذي لا يوجد فيه ولا حتى مؤلف واحد في الفكر الإسلامي التراثي ، كما أنه لم يحدث أن كان محور بحث لدى المؤتمرات الإسلامية ، وحين أخذ الكتاب المعاصرون في البحث في هذا الموضوع اضطروا إلى اعتبار الفكر الغربي المرجعية الأساسية في هذا الموضوع ، وحين أعوزهم الاستدلال من الحياة المعاصرة ، أوردوا الحجج الشفهية لأحداث تاريخية غير متيقنة ، فضلا عن عدم قدرتها (نقصد الحجج) على الصمود أمام البحث الدقيق والعقلاني ، على سبيل المثال ، الاستشهاد بقول عمر بن الخطاب : " كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " في حين أن أسواق الرقيق تعد من الشواهد الحية على العبودية في صدر الإسلام ، و " دول " العائلات التي حكمت المجتمع الإسلامي ، ما هي النتائج العملية لتلك المقولة التي ينسبها الإخباريون لعمر ؟ لا شيء .. ولا أحد يهتم .

من المثالين السابقين ، يمكن القول أن المؤلفات الدينية في مثل هذه المجالات الفكرية تتصف بالتالي :

الخاصية الأولى : أن ما تتضمنه هذه المؤلفات من نقاش أو جدل - وهي للجدل أقرب - أنما ينبع من عاطفة جياشة هدفها - في المقام الأول- الدفاع عن الفكر الإسلامي . ولذلك يغلب على النقاش طابع العمومية ، والظاهرة اللفظية ، والبعد عن الموضوعية إذ يصبح الهدف النهائي للباحث ليس شرح الأفكار ذات الصلة بموضوع البحث ومناقشتها بعيدا عن حماس العاطفة الدينية أو - بالأصح – الغيرة الدينية ، بل يكون الهدف مجرد إثبات أسبقية الفكر الإسلامي على الفكر الغربي - حتى وإن لم يكن صحيحا من الناحيتين التاريخية والموضوعية - ، وبذلك يتميع الموضوع ويتيه الكاتب ، ومن ثم لا يعدو الأمر مجرد رد فعل باهت لا يصمد أمام الواقع .

الخاصية الثانية : أن معظم هذه الكتابات ليست سوى رد فعل ، والمقصود أن الإسلاميين لا يؤلفون في الموضوع إلا بعد صدور الفكرة عن الغرب وتطبيقها في واقع المجتمعات العربية ذات الأغلبية المسلمة .

الخاصية الثالثة : نادرا ما تخرج هذه الكتابات في دفاعها عن الفكر الإسلامي عن إطار الفترة التاريخية للدولة النبوية ودولة الخلافة الراشدة وذلك للاستدلال على صحة أطروحاتها ، أما بقية التاريخ الإسلامي والذي يمتد منذ الدولة الأموية وحتى الدولة العثمانية فيدور شك كبير حول مصداقيته الإسلامية حين مقارنته مع دول الخلافة الراشدة التي تمثل المقياس الإسلامي - إن صح التعبير - لمفهوم الدولة الإسلامية . وبذلك تنقطع الصلة بين الكتابات الإسلامية ، والواقع المعاش، ومن ثم تفقد هذه الكتابات فعاليتها في معالجة مشاكل العصر الحديث .

الخاصية الرابعة : الاعتماد المفرط على النصوص الدينية ومصادرها دون وعي أو حتى الاهتمام بمدى الارتباط بين النص الديني والواقع الممارس ، فمما لا خلاف فيه أن الواقع العملي لحياة المسلمين قد ابتعد كثيرا عن النص الديني إلى درجة اختفت معها فعالية هذا النص وخصوصا في مجال الحقوق والحريات الشخصية والسياسية بشكل عام .

الخاصية الخامسة : تجاهل الإطار القانوني كتشريع لمختلف الحريات والتركيز على الجانب الأخلاقي ـ المثالي ـ دون الاهتمام كثيرا بالمصداقية العملية على مستوى الممارسة بالنسبة لهذا الجانب .

مجال حقوق الإنسان من الموضوعات التي يتباهى معظم الكتاب الإسلاميون بأسبقية الفكر الإسلامي ، لذلك سيكون محور هذه الدراسة البحث عن مدى التواجد الفعلي لحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي ، ويقصد بذلك : البحث في مدى توافر المادة النصية في القرآن الكريم والسنة النبوية وآراء الفقهاء من جهة ، والتطبيق العملي لهذه المادة على صعيد الممارسة الفعلية من جهة ثانية . وحتى نتجنب مزالق العمومية اللفظية ، لابد أولا من تحديد المقصود بـ " حقوق الإنسان " بداهة القول تقتضي اعتبار الحقوق التي أقرها " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " ، أساس البحث في الدراسة ، لذلك ينصب الاهتمام حول هذه الحقوق في الفكر الإسلامي وهذا بدوره يقتضي مبدأ الحياد ، والمؤدي بدوره إلى نقد الذات . ليس هدف الدراسة الدفاع عن الفكر الإسلامي أو البحث عن التبريرات ، بل الوصول إلى الحقيقة حتى وإن كانت مؤلمة وقد لا ترضي المسلمين بشكل عام . وفي الدراسة الأكاديمية ليس مهما أن يغضب فريق ويرضى آخر ، بل المهم الوصول إلى الحقيقة المجردة .

حقوق الإنسان هي ـ بإيجاز ـ الحقوق الثلاثون التي أقرتها منظمة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام 1948 وهي ذات الحقوق الصادرة عن الجمعية الوطنية الفرنسية إبان الثورة الفرنسية ، والتي اعترفت بموجبها بالمساواة بين جميع المواطنين ، إضافة إلى الحريات الأساسية.

إعلان حقوق الإنسان يتضمن حقوقا ذات طبيعة عالمية بديهية معترف بها من قبل جميع الأنظمة الدينية والعلمانية على حد سواء ، على سبيل المثال ما نصت عليه المادة الأولى :

[يولد جميع الناس أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق . وقد وهبوا عقلا وضميرا . وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء] .

وكذلك الأمر بالنسبة للمواد الثالثة والخامسة والسادسة وغيرها مما يتسم بالعمومية ، هذه الحقوق لا تحتاج إلى الوقوف أو البحث فيها لكونها إنسانية التوجه وذات بعد كوني ، بمعنى أنها سابقة على جميع الأديان السماوية وغير السماوية ، حيث نادى بها كثير من الفلاسفة والمفكرين قبل الميلاد ، مثل المدارس الفكرية كالرواقية والكلبية . لذلك سيقتصر البحث على النصوص التي تتميز بالخصوصية نظرا لتعارضها مع النصوص الدينية المقدسة أو الأحاديث النبوية أو الإجماع الذي يعد أحد المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية .

قد يحتج البعض أن مناقشة " حقوق الإنسان " ذات المنشأ العلماني في إطار الفكر الإسلامي أمر لا يتفق مع الأساس الديني للفكر الإسلامي ، بمعنى أن حقوق الإنسان إنما قامت على أساس العلمانية الأوروبية القائمة على مبدأ فصل الدين عن الدولة ، في حين يقوم الفكر الديني على النصوص الدينية ذات الطبيعة الإلهية والتي بطبيعتها تفرض قيودا على الفكر حتى لا ينحرف عن وجهة النظر الدينية ، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر . إنكار الدين الإسلامي لحق المرأة المسلمة بالزواج بمن تريد . إذ يفرض القيد الديني حرمة زواج المسلمة بغير المسلم حتى ولو كان ذميا ، استدلالا بعدم جواز ولاية الكافر على المسلم مصداقا للآية القرآنية : " ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا " (النساء 141) ، وكذلك عدم حق المسلم في الإرتداد عن الدين الإسلامي والدخول في أي دين يشاء ، أو اختياره بأن يبقى دون دين مهما تكن الأسباب الداعية لذلك **!** .

لا خلاف أن للفكر الإسلامي طبيعته الدينية الخاصة ، ومما لا خلاف فيه أيضا أن اختلاف المقدمات يقضي إلى اختلاف النتائج ، لذلك دعونا منذ بداية الدراسة إلى ضرورة البحث الجاد والحياد العلمي والبعد عن العاطفة الدينية ، ولا يعني ذلك توجه الدراسة إلى ممارسة جلد الذات ، أو إشعار المسلمين بالمهانة الفكرية للدين الإسلامي نظرا لعدم اتفاق بعض نصوصه مع نصوص إعلان حقوق الإنسان ، بل يتمركز التوجه نحو إثبات خصوصية الإسلام والدعوة لتجديد روح الدين الإسلامي من خلال إثبات مصداقية الفكر الإسلامي وذلك باستجلاء المفاهيم الدينية الكامنة في الفكر الإسلامي وتوضيح ذلك للغرب ، إذ ليس مهما أن يتطابق الفكر الإسلامي مع إعلان حقوق الإنسان أو يناقضه بل المهم الوصول إلى حقيقة الفكر الإسلامي ، ولا يحق لعلماء الإسلام المعاصرين الإدعاء للفكر الإسلامي بما ليس فيه ، كما ليس من حقهم التفاخر والتعالي على الحضارات الأخرى ومن ثم تحميل الفكر الإسلامي أكثر مما

يحتمل سواء من ناحية تجاهل الحقائق العلمية أو من ناحية تأويل النصوص بما لا يطيقه العقل الإنساني .

إن المحاولات اليائسة لتبرير مواقف الفكر الإسلامي والمضامين الدينية للنصوص موقف مرفوض عقليا وعلميا . الأصل أن الفكر الإسلامي لا يعمل إلا في إطار الدولة الإسلامية بغض النظر عن عدم وجودها في الواقع المعاش ، فذلك لا يلغي النص الديني ولا ينفيه من التعامل الفكري ، فالنص الديني ثابت وملزم لجميع المسلمين وأن لم يتعاملوا بموجبات هذا النص . ولا يستطيع أي مسلم . مثقفا كان أم غير مثقف أن يتخلص من أسار النص الديني ، وأن ينسلخ عن هذا الإلتزام المعنوي إلا بالإرتداد عن الدين الإسلامي ، حينئذ نكون قد خرجنا عن الموضوع برمته .

المحور الذي تقوم عليه الدراسة يتمثل في البحث حول مدى الاتساق الفكري والعلمي بين إعلان حقوق الإنسان المعترف به دوليا وأصول الفكر الإسلامي مع الأخذ بعين الاعتبار الأساس الديني للفكر الإسلامي دون أن يؤدي ذلك إلى " عصمة " الفكر الإسلامي ، إذ يظل " الحياد العلمي " الأساس الذي تقوم عليه الدراسة .

الـوحـي والعـقـل في الـفـكر الإسلامي

الوحي (النقل) له مكانة مقدسة في الفكر الإسلامي من خلال العقيدة أولا ثم انتقال القدسية إلى الشريعة . القيم التي يتعامل بها المجتمع في علاقاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ترتبط ارتباطا عضويا بالوحي المتمثل بالشريعة الإسلامية ، وبذلك فهي (القيم) ليست نتاج تأملات عقلية أو تجربة اجتماعية كما يقول - وبحق - المستشرق البريطاني هاملتون جب ، ولا يستطيع أي مسلم مهما بلغ تحرره الفكري أن ينخلع من الالتزام الديني للوحي ما دام راغبا في أن يبقى مسلما . قد لا يتعامل مع المفردات الدينية وقد ينحرف عن تطبيقها ، فلا يحافظ على صلاة أو صيام أو أن يتحلل من الإلتزام الديني فيما يتصل بشرب الخمر وغيرها من أمور يحرمها الدين ، لكنه مع ذلك كله لا يجرؤ على الإنكار علنا وإلا خرج من ربقة الإسلام إلى ربقة الكفر ، ولهذا

ينعدم تأثير العقل عند إيراد النقل (الوحي) ويترتب على ذلك ضعف دور العقل في التشريع المدني في حالة قيام الدولة الدينية .

التشريع الإسلامي يعبر عن إرادة الله سبحانه ، فالسيادة العليا في الدولة الإسلامية للشريعة الإسلامية ولا يستطيع الممارس للسلطة (الشعب أو الحاكم) أن يخرج عن النصوص الدينية قرآنا كانت أم حديثا نبويا أم إجماعا ، وتزداد القيود تشددا إذا تعلق الأمر بالحرام والحلال .

تقرر الشريعة الإسلامية إباحة الرقيق ولا يستطيع أي مفكر مسلم أن يعلن تحريم الرق حتى وإن انعدم التعامل به في العصر الراهن ، بل تبقى القواعد المقررة لتنظيم أمور الرقيق ملزمة وفي حالة من " البيات التشريعي " - إن جاز التعبير - تعاود فعاليتها في حال التعامل بالرقيق مرة أخرى ، وهو أمر من الممكن حدوثه في الفكر الإسلامي ! أما الفكر الإنساني فقد تطور تدريجيا عبر التاريخ حتى وصل إلى إقرار مبدأ تحريم الرق وفقا للمادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان كما سيأتي بيانه .

كذلك الأمر في مجال الحرية الدينية حيث لا مجال للمشرك والملحد في الدولة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي ، إذ ينعدم وجودهما المعنوي ومن ثم تنعدم حقوقهما الشخصية كأفراد ، وبالتالي ليس لهما حق البقاء على معتقداتهما في الدولة الإسلامية ، كما لا يجوز شرعا دخولهما في إطار العلاقات الاجتماعية الأسروية كالزواج مثلا من المسلمات . لذلك فأن المران العقلي والتطور الاجتماعي لابتداع قواعد جديدة للتعامل الإنساني ليس له موقع فعال في الفكر الإسلامي نظرا لقيام هذا الفكر على المبدأ الديني ، حيث يجد المسلم ذاته الإسلامية الحقيقية من خلال التعبير عن إرادة الخضوع للذات الإلهية ، حيث يجب تقبل الأوامر الإلهية كما أوحى بها إلى النبي (ص) دون داع للتبرير العقلاني البشري ، إذ توجد بعض الأوامر الإلهية التي قد لا تتسق ظاهريا مع المعيار العقلي ، على سبيل المثال شعائر الحج ، والصيام أيام محددة ، وعدد الصلوات وهيئاتها وتحريم أكل الحيوان المقتول بطريقة غير إسلامية وأكل لحم الحمر الأهلية (الحمير التى تربى في البيوت) بل أن التبرير العقلي للوصول إلى علة التحريم في رأي البعض مرفوض شرعا . فتحريم الخمر ولحم الخنزير لا تعود لأسباب طبية كما يحلو للبعض أن يفسرها بل لأنها محرمة شرعا ، فالأصل في العبادات الاتباع لا الابتداع ، وفي مجال المعاملات التي تقوم على أساس أن الأصل هو الإباحة حتى يرد نص التحريم ، فلا تخلو بدورها من التصور الديني المسبق الذي يقيدها وينظمها وفقا لهذا التصور ، وقد يثور التساؤل حول الاجتهاد ودوره بهذا الصدد ، وكل من لديه علم

بالشريعة يعلم أن الاجتهاد لا يعني بأي حال من الأحوال الخروج من دائرة الشرع ، بل إعمال العقل بغية الوصول إلى حكم شرعي من خلال مصادر الشريعة حتى وإن كان الحكم الشرعي غير متقبل في حكم العقل .

خلافا للمجتمع الإسلامي ، يقوم المجتمع الغربي على أساس الانفصال المطلق والتام عن الدين المسيحي . وهنا تجب ملاحظة أن العلمانية وتطبيقها مبدأ فصل الدين عن الدولة ، إنما يتم فقط في الدول ذات الديانة المسيحية ، وعلة ذلك أن الديانة المسيحية ليست ذات تشريع ملزم لأتباعها ، وهي ديانة روحانية لا تتعامل مع الواقع من خلال التشريعات الإلهية ، الأمر الذي جعل من السهل على الأوروبيين أن ينفصلوا عن دينهم في تعاملهم مع أحداث الحياة ، وإذا انعدم النقل أو الوحي فلا يتبقى للإنسان سوى العقل الذي ليس أمامه سوى التجارب الإنسانية يقبلها كيفما يشاء من خلال مبدأ التجربة والاختبار في قضايا الاقتصاد والسياسة والاجتماع وبناء رؤية مادية بحتة لتطور الإنسان والمجتمع .

التجربة الإنسانية الأوروبية منفصلة عن الدين والأساس عندهم في تصورهم للحياة يعتمد على العقل ، ولا يرغب الأوروبيون - على ما يبدو في أن يكون للدين صلة بحياتهم المادية بشكل عام ، وخصوصا أن المجتمع الأوروبي قد مر بتجربة مريرة في الصراع بين الدين والعلم في القرون الوسطى ، ولا يرغب في وجود أية علاقة بين مبادئ الكنيسة وتطور الحياة الاجتماعية ، فالحياة الدينية عند الأوروبيين ليست جسرا للآخرة ولذلك يصف القرآن الكريم أعمالهم بقوله تعالى :

" والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عندن فوفاه حسابه " **(النور 39)**

موضوع حقوق الإنسان لا يمكن دراسته في الفكر الإسلامي بعيدا عن الدين أو بمعزل عنه ، مما يؤدي إلى استحالة دراسة الموضوع بروح أو بنظرة علمانية على غرار الفكر الغربي مما يخلق العديد من التناقضات ، إذ ليس من السهل للعقل بصورة مجردة أن يقبل القيود الدينية التي يفرضها الشرع تحت غطاء الألوهية أو من خلال مبدأ الإجماع الذي يصعب خرقه والخروج عليه ، المصادر الشرعية هي الأساس الذي

يقوم عليه الفكر الإسلامي ، ولذلك فأن دراسة حقوق الإنسان تتم وفقا للنظر الشرعي والتطبيق المصاحب لهذا النظر .

النصوص الإنسانية - النصوص الدينية :

قبل مناقشة الموضوع ننبه إلى تمحور الدراسة حول النصوص التي تتعارض مع الفكر الإسلامي والكيفية التي يتعامل بها الفكر الإسلامي مع مضمون الحقوق الواردة في إعلان حقوق الإنسان ، و ستكون طريقة النقاش من خلال إيراد نص المادة الوارد في الإعلان ثم معالجة النص في ضوء الفكر والتطبيق الإسلاميين على أساس وجود الدولة الإسلامية وليس الدولة العربية المعاصرة .

المادة الثانية :

[لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان ، دون أي تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر ، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء]

مما لا خلاف فيه أن الفكر الإسلامي بنصوصه واجتهاداته يميز تمييزا واضحا ومتحيزا بين الحر والعبد وبين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم في كثير من الحقوق والحريات ، مثل حقوق الزواج والإرث والحرية الدينية والمساواة أمام القانون ، فاختلاف الأديان يمنع التوارث بين الزوج والزوجة وبين الأخ وأخيه وبين الأب والأبناء ، وكذلك الأمر بالنسبة للحرية الدينية حيث لا يحق للمشرك أو الملحد أن يعلن شركه أو إلحاده أو أن يمارس أية طقوس دينية تدل على الشرك مثل عبادة الأصنام . أما الإرث في الإسلام فتحكمه النصوص قطعية الدلالة بشكل عام . والمساواة أمام القانون ليست واردة بين الحر والعبد وإن كانا مسلمين ويكفي الاستدلال بهذا الصدد التمييز في عقوبة الزنا بين المتزوج وغير المتزوج حيث تقر الشريعة الرجم حتى الموت للمتزوج والاكتفاء بالجلد لغير المتزوج ، وكذلك الأمر بالنسبة لتقرير عقوبة

العبد بنصف عقوبة الحر كما نص على ذلك القرآن الكريم ، وأيضا تقرير عقوبة القتل لمن يخرج عن الدين الإسلامي بأرادته اعتمادا على الحديث النبوي (من بدل دينه فاقتلوه) على الرغم من الآية القرآنية الكريمة (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) . وأحيانا بين المسلم و غير المسلم ، فعنصر الدين يمثل حاجزا أساسيا أمام تطبيق بعض الحقوق وهو من أساسيات الدولة الإسلامية ، بل ولا يمكن تصور الدولة الإسلامية ـ إذا أمكن تحقيقها ـ دون الأساس الديني الذي يمثل روح الدولة . ولا يقف الأمر عند حد النص الديني ، بل أن التطبيق العملي أيضا لا يخلو من ممارسات حدثت أثناء فترة الخلافة الراشدة تتعارض تماما مع نصوص الإعلان ، كما حدث بالنسبة لمن رفضوا دفع الزكاة للخليفة أبي بكر اعتمادا على وجهة نظر اجتماعية أكثر من كونها دينية .

وبناء عليه يستحيل تبني المادة الثانية من الإعلان في الفكر الإسلامي نظرا لمعارضتها بعض النصوص الدينية قطعية الدلالة غير القابلة للتأويل من أي وجه كما في حالات الإرث والزواج والحرية الدينية في حالات اختلاف الأديان .

المادة الرابعة :

[لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ويحظر الإسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما] .

الرق في الإسلام مباح غير محرم ، وليس من مجال لمناقشة قضية مسارب العتق التي حث عليها الإسلام ، ذلك أن البحث في الرق يقتضي أولا الاعتراف أن الرق في الفكر الإسلامي جائز ومباح ، وهو الأصل ، وعليه لا يمكن القول بتحريم الرق . وأما انصياع الدول العربية المعاصرة لمبدأ تحريم الرق ، فلم يحدث برضى واختيار الحكام ، بل بضغط الدول الغربية ، وللعبودية موقع بارز في اجتهادات الخلفاء الراشدين والعلماء المسلمين الذين اجتهدوا في أحكام الرقيق أكثر من اجتهادهم في أحكام الحرية أضعافا مضاعفة **!!**

من الأحاديث النبوية المروية حول العبيد ، الأحاديث التالية التي نوردها على سبيل المثال لا الحصر :

(إذا أبق العبد لم تقبل له الصلاة)

(أيما عبد أبق برئت منه الذمة)

(أيما عبد أبق حرمت عليه الجنة)

أما الفقهاء فقد اتفقوا ـ عدا الحنفية ـ على عدم جواز قتل الحر بالعبد وأن السيد إذا قتل عبده ليس عليه سوى دفع قيمة العبد ، كما أن المسلم لا يقتل بالكافر وفقا للحديث النبي الوارد في البخاري . من باب الإنصاف الاعتراف بأن النصوص الدينية القرآنية تخلو تماما من أي تشريعات تتصل بالرق ، وإن كانت التشريعات المتصلة بالعتق كثيرة .

ونعني بذلك أنه لا توجد آيات قرآنية أو أحاديث نبوية تحث على الاسترقاق والعبودية كما هو حال بعض دعوات المفكرين الغربيين في العصور القديمة .. ومن ثم يمكن الاستنتاج أن معظم التشريعات الخاصة بالرقيق إنما هي نتاج فكر اجتماعي لا يهتم بالحرية والكرامة الإنسانية لهذه الفئة من البشر .

أما على مستوى الفكر الإسلامي ، فنجد أن الفقهاء قد أهانوا الإسلام بتشريعهم الرق متخذين من عدم التحريم معولا لهدم الحرية الإنسانية . فالإسلام لم يحرم الرق كما فعل مع الخمر والزنى والميسر مثلا ، ذلك أن الرقيق كانوا يشكلون مؤسسة اقتصادية داخل المجتمع العالمي بشكل عام ، والمجتمع العربي بشكل خاص ولم يكن من السهل التخلص من هذه المشكلة أو إنهاؤها بطريقة قاطعة مثل الخمر والزنى ، يضاف ذلك أن المسلم يقع أسيرا في يد الكفار ويسترق ، فكان مبدأ المعاملة بالمثل ، الحل المناسب فيؤخذ الأسرى رقيقا ، ولو حرم الدين الإسلامي الاسترقاق لأصبح من العسير التصرف بالأسرى من غير المسلمين ، وإذا كان الدين الإسلامي قد أجاز تملك المرأة وفقا للتعبير الديني (وما ملكت أيمانكم) فأن وضع الرجل مختلف تماما .

الباحث في آيات القرآن الكريم لا يحصل على أي مستند ديني يثبت جواز استرقاق الرجال بصورة خاصة . يقول الله سبحانه :

" إذا يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان " **(الانفال 12)** .

ويقول أيضا ***" فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق ، فأما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم "*** **(محمد 4)** .

ويستدل من هاتين الآيتين جواز قتل المحاربين من الكفار أثناء الحرب ، وعليه لا يجوز قتلهم بعد الأسر كما لا يجوز بيعهم كما فعل عمر بن الخطاب . الأمر القرآني واضح كل الوضوح بالنسبة للأسرى من الرجال . إما أخذ الفداء أو المن بالإطلاق أو الاحتفاظ بهم أسرى ، أما الاسترقاق فلم يرد منه ذكر في القرآن . ومما يلاحظ في هذا الشأن أن عمر بن الخطاب قد ميز بين الأسرى ، فمن كان من مشركي العرب فلا رق عليه ، وأما غير العربي فيصح استرقاقه ، وكان حكم عمر فيهم : " ليس على عربي ملك " وقال أيضا " لا يسترق عربي " ، فلو قبلنا رأي البعض باعتبار أن استرقاق الأسرى حكم ديني فقد خالفه عمر لمصلحة العرب ! ، وأن لم يكن حكما دينيا فقد ابتدعه عمر ضد غير العرب على الرغم من اشتراك العربي وغير العربي في علة الشرك ! .

وأما وضع المرأة الرقيق ، فلابد من القول أن المفاهيم والقيم الإنسانية المعاصرة لا تتقبلها بمعنى أنه ليس من السهل في العصر الراهن إقناع حتى المسلمين أنفسهم بفكرة حق الرجل في معاشرة إمرأة دون عقد شرعي لمجرد أنه اشتراها أو ما يسمى بـ (ملك اليمين) وهذه الفكرة وإن كانت تمثل محتوى نص ديني إلا أنه من الصعب تقبلها في أطار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، لأنها تقوم على انعدام الإرادة ويستحيل تصور إمكانية تطبيق هذا النص حال قيام حرب بين الدولة الإسلامية وغير الإسلامية في العصر الراهن .

الدين الإسلامي - كما يتبين من الآيات - لم يجز الرق أو البيع ، وكل ما مارسه المسلمون من بيع وشراء للإنسان مخالف للفطرة الإنسانية القويمة ولمبادئ الدين الإسلامي الذي كرم بني آدم ، ومن العجيب وجود سوق للرقيق في المدينة في حين أنه

كان يجب أن ينتهي وجود مثل هذه الأسواق لا أن تزدهر تجارتها . وإذا جاز للبعض الاحتجاج بقرب تلك الفترة من عهد الكفر وشيوع ظاهرة الاسترقاق في أرض الجزيرة ، فأنه كان من الواجب على الفقهاء وهم الذين يمثلون الفكر الإسلامي أن يطوروا جانب الحرية في فكرهم وأن يسعوا إلى وضع ظاهرة الرقيق في درجة الكراهة التحريمية كسبيل للوصول إلى مجتمع يخلو من الرق ، لكن الحقيقة الفاضحة لعلماء الإسلام أنهم بدلا من تطوير أفكار الحرية انغمسوا في عمليات الاسترقاق والسماح للمسلمين بالتوسع فيه اعتماد على مبدأ الإباحة .

معظم الرقيق الذي كان المسلمون يحصلون عليه لا يتم عن طريق الأسر بعد المعارك بل عن طريق البيع والشراء حيث كانت أسواق الرقيق أمرا طبيعيا في دول الخلافة الإسلامية ، وكانت طريقة تمويل هذه الأسواق تتم بواسطة الأطفال والنساء والرجل المخطوفين ، وأحيانا من خلال الحرب ، وأحيانا أخرى بواسطة شرائهم من النصارى ثم إعادة بيعهم إلى المسلمين ولذلك كان أكثر الرقيق من الصقالية " وقد كانت كلمة الصقالبة تطلق في الأصل على الأسرى الذين يأسرهم الألمان والبيزنطيون والفرنج من الأمم الإسلامية ويبيعونهم للعرب .. وكان معظم هؤلاء الصقالبة يؤتى بهم أطفالا بواسطة اليهود الذين كانوا أقطاب تجارة الرقيق في هذه العصور ، أما على يد خوارج البحر المسلمين الذين يخطفونهم " * ، ولم يحدث أن تعرض للفقهاء لتجارة الرقيق بالنقد ، إذ خلت مؤلفاتهم من ذلك تماما . بل أن بعضهم وافق برأي عمر بن الخطاب في عدم جواز استرقاق العربي ولو كان كافرا أو مشركا . وفي ذات الوقت أجازوا استرقاق المسلم إذا كان غير عربي ، فالأسير الكافر إذا أسلم بعد الكفر فأن الإسلام يعصم دمه فقط ، ولكن لا يوفر له الحرية والكرامة الإنسانية . لذلك يكون من الطبيعي إباحة حق استرقاق المسلم لغير المسلم ولو كان المالك يهوديا أو نصرانيا ، في حين أن لا يجوز استرقاق العربي .

*** محمد عبدالله عنان ، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام ، ص 234**

وللشيخ محمد الغزالي تفسير غريب لتبرير بقاء الرق مع الإسلام وذلك حتى لا يتخذ الإسلام ذريعة للحرية والتخلص من الرق ، بمعنى أن الرقيق يعتنق الإسلام ليس حبا في الإسلام ذاته بل تخلصا من الرق ؟! وفات الشيخ الغزالي في هذا المجال أمران :

الأول : أن عمر بن عبدالعزيز خالف ولاته حين أخبروه أن أهل الذمة يسلمون حتى لا يدفعوا الجزية ، فقال عمر لولاته قولته المشهورة " إن الله بعث محمد هاديا ، ولم يبعثه حابيا " .

الثاني : أن القول بذلك يؤدي إلى الاعتقاد بأن الإسلام لا يشجع على الحرية بل على الرق .

وما من عالم أو فقيه يستطيع أن يعلن معارضته لإباحة الرق قديما وحديثا نظرا لاتصال الموضوع بالأحكام الشرعية التي وضعها الفقهاء في الزمان الغابر من جهة ، ولاتصاله بالنص الديني من حيث " ملك اليمين " من جهة ثانية ، لذلك لا يتفق نص المادة الثانية من " الإعلان " مع الفكر الإسلامي في الوقت الحاضر ، وأقصى ما يستطيع علماء الإسلام تقديمه اليوم الإدعاء أن موضوع الرق ليس بذي قيمة عملية في الوقت الحاضر ، ولكن ذلك لا ينفي حقيقة الإيمان بالرق وعدم القول بتحريمه . لذلك يبقى التناقض بين الفكر الإسلامي ونص المادة الثانية قائما على المستوى النظري .
ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد ما حدث في أفغانستان حيث يستدل من الأحداث أن المجاهدين يعاملون المجندات الروسيات على أساس أنهن ملك يمين بعد وقوعهن في الأسر **!!** وحجة المجاهدين في ذلك أن قتالهم للروس أنما هو جهاد إسلامي ومن ثم يقومون بتطبيق المفاهيم الخاصة بالجهاد **!!** .

المادة السابعة

[كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا]

يتمثل القانون الإسلامي من خلال الشريعة ، ووفقا لهذا القانون هناك واجبات وحقوق لكل من المسلمين وغير المسلمين تختلف هذه الواجبات والحقوق بعضها عن بعض باختلاف الأديان . الزكاة مثلا واجبة على المسلم في حين تجب الجزية على الذمي من أهل الكتاب ، أما المشركون فليس لهم حق البقاء على الشرك ، وعلى المستوى النظري يحمل مفهوم الزكاة معنى التطهير الديني للمال المستخدم ، في حين تعني الجزية وكأنها عقوبة لانها تعني الصغار والأهانة ، إشارة إلى قوله تعالى **"**حتى يعطوا الجزية على يد وهم صاغرون **"** التوبة 9.

وقد أجمع الفقهاء **"** على تسمية النصار واليهود كفارا **" *** ، ولذلك فأن حديث " الناس سواسية كأسنان المشط " لا يعتد به نظرا لعدم ذكره في كتب الصحاح ، وهي كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين فضلا عن أن الأحكام الشرعية الدينية تتعارض مع مضمون الحديث ، فالمسلم الحر لا يتساوى أمام القانون مع المسلم من الرقيق ، المرأة المسلمة لا تتساوى في الحقوق والواجبات مع الرجل الحر ، وكذلك الأمر بين الكافر والمسلم و لنقدم بعض الأمثلة العملية الدالة على هذه التفرقة .

في مجال الحدود ، تختلف عقوبة الحر عن العبد المملوك ولو كان الإثنان من المسلمين ، إذ أن أساس التفرقة يقوم على مبدأ التمتع بالحرية ، فعقوبة الزاني غير المحصن في الإسلام هي الجلد ، ولكنها مائة للحر ونصف المائة للعبد ، أما إذا كان الزاني محصنا (متزوجا) فعقوبته الرجم بالحجارة حتى الموت ، وقد وقع الفقهاء في مأزق ، ذلك أن عقوبة الرجم لا يمكن أن تنصف مثل الجلد ، فأسقطوها عن العبد **!!** وأساس هذه التفرقة في العقوبة قوله تعالى : ***"فإذا أحصن فأن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب "*** **(النساء 4)**

*** ابن حزم ، مراتب الجماع ، بيروت د . ت ، ص 119**

أما بالنسبة لأهل الذمة فمسألة تطبيق الحدود عليهم مختلف فيها عند الفقهاء ، وعليه يكون الرأي الأخير لولي الأمر (الحاكم) أن يحدد العقوبة ، وهو أمر يتسم بعدم الثبات وخاضعا لمشيئة الحاكم الفرد وهواه مما يتنافى مع أبسط مبادئ المساواة أمام القانون . كذلك لا مساواة بين الذكر والأنثى في مجال الإرث حيث أن " للذكر مثل حظ الأنثيين " **(النساء 4)** وفقا للنص الديني .

وفي مجال الديات والعقوبات تقرر الشريعة أن دية المسلم الحر مائة من الإبل ودية المرأة الحرة المسلمة خمسون من الإبل ، ودية العبد ما يعادل قيمته واختلفوا فيما إذا كان للذمي دية . كذلك لا يقتل المسلم بالكافر ولا الحر بالعبد وإن جاز العكس ، ومن الطريف في هذا المجال أن عمر بن الخطاب قد أهدر مبدأ المساواة بين المرأة المسلمة الحرة والأمة (من الرقيق) وذلك حين منع الإماء المسلمات من لبس الحجاب الإسلامي الذي فرضه القرآن بحجة أنه لا يحق للأمة أن تتشبه بالحرة **!!** ، ومما يزيد الأمر طرافة أن عمر أمر بفرض الحجاب على نساء أهل الكتاب **! *** لأنهن حرائر **!** .

معيار الكفاءة الذي أقره الفقهاء دليل آخر على انهيار مبدأ المساواة بين المسلمين الأحرار أنفسهم ، ففي الباب الثامن من كتاب " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " لأبي الحسن الماوردي وهو زعيم فقهاء الشافعية في بغداد في القرن الخامس الهجري ، يتحدث الماوردي عن " ولاية النقابة على ذوي الأنساب " ويعرفها أنها : **"** موضوعة على صياغة ذوي الأنساب الشريفة عن ولاية من لا يكافئهم في النسب ولا يساويهم في الشرف ، ومن مهام هذه النقابة أن يمنع أيامهم (النساء اللواتي لم يتزوجن) أن يتزوجن إلا من الأكفاء لشرفهن على سائر النساء صيانة لأنسابهن وتعظيما لحرمتهن أن يتزوجن غير الولاة أو ينكحهن غير الكفاة **"** .

*** محمد رواس قلعة جي ، موسوعة فقه عمر ، ص 226**

ولم يحدث أن انتقد أي فقيه قديم أو معاصر ***(باستثناء الشيخ محمد الغزالي في بعض مقالاته والتي لا يخفي على القارئ تأثر الشيخ بالأفكار التحررية للغرب خاصة في الآونة الأخيرة)*** . هذا الاتجاه في التفرقة الاجتماعية بين المسلمين . وما ظاهرة " الأصيل " وغير " الأصيل " في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة إلا انعكاس لذلك . وقد يعترضن البعض على ذلك من أن الفقيه الماوردي لم يقدم دليلا شرعيا على وجهة نظره ، ومن ثم يمكن تجاهلها ، وهذا الوجه من الاعتراض لا يمكن رفضه ، لكن ما فات هؤلاء أن الرأي الذي يطرحه الماوردي يفتح مدخلا لمن يريد ـ من أولي الأمر ـ أن يميز بين المسلمين اجتماعيا ، والدليل الشرعي لديه هو رأي الماوردي زغيم الشافعية في بغداد في القرن الخامس الهجري ، كما تجدر الملاحظة أن هذا الرأي لم يأت من فراغ ، بل هو تقدير لأمر واقع ، ذلك حين أبلغ رسول الله (ص) إحدى العائلات المسلمة ذات النسب الكريم رغبته تزويج ابنتهم لبلال بن رباح ـ مؤذن النبي (ص) لأنه من أصل اجتماعي متواضع ، وعلى الرغم من ذلك ظلوا يماطلون حتى التحق بلال بداعي الجهاد بعد أن سمع النداء . هذه الرواية المذكورة في كتب التراث تدل على طبيعة الواقع الاجتماعي الذي لا يأبه كثيرا بالنص الديني . هذا الواقع لا يستطيع تجاهله حتى الفقهاء .

أما المساواة الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فهي منعدمة على الإطلاق ، إذ أجمع الفقهاء على رأي عمر القاضي على أهل الذمة بجز نواصيهم وشد الأحزمة في أوساطهم وأن يركبوا الدواب عرضا ، أي أن تكون الرجلان في طرف ويعلق د . عنان على ذلك بالقول : " فقد كان مركز الذميين من النصارى واليهود ، في الدول الإسلامية ، دائما منحطا من الوجهة الاجتماعية ، وهي يشبه من وجوه كثيرة مركز اليهود في الأمم الأوروبية في العصور الوسطى ... وكانت وطأة هذه التفرقة تشتد بالذميين ، ولا سيما النصارى في كثير من المآزق والأزمات السياسية " . ولا يستطيع أي فقيه مسلم أن يخرج على ما أجمع عليه المسلمون حتى وإن كان ذلك في القرن العشرين .

نخلص من ذلك إلى صعوبة تبني مبدأ المساواة على إطلاقه في الفكر الإسلامي نظرا للإرتباط العنصري بالنص الديني من جهة واجتهادات الفقهاء المرتبطة بالنظرة الدونية لغير المسلم وللمسلم الرقيق من جهة أخرى .

المادة السادسة عشرة :

1 : [للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله]

2 : [لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملا لا إكراه فيه]

هذان النصان يتعارضان مع النصوص الدينية قطعية الدلالة ، إذ أنه ليس من حق المسلم ذكر كان أم أنثى أن يتزوج أيا كان . فهناك شروط لا بد من اتباعها وإلا اعتبر الزواج باطلا ، وبذلك يمثل الدين الإسلامي قيدا ماديا على زواج المسلم من المشركة وكذلك زواج المسلمة من غير المسلم بشكل عام ومطلق .

من القيود التي يفرضها النص الديني تحريم الزواج من الزانية أو الزاني ، فلو أراد أحد المسلمين أن يعقد زواجه على إمرأة مشهورة بالزنا ولم تتب فأن عقد الزواج يعتبر باطلا مصداقا لقوله تعالى : " الزاني لاينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينحكها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين " (النور 3) . كذلك لا يحق للمسلم أن يتزوج مطلقة بعد ثلاث طلقات إلا إذا تزوجت رجلا غيره وبعد معاشرة كاملة ، مصداقا لقوله تعالى " " فأن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره " (البقرة 2) . كما لا يحل للمسلم أن يتزوج مشركة كأن تكون وثنية أو زنديقة أو مرتدة عن الإسلام أو تعبد البقر وكذلك التي تعتقد مذهب الإباحية مصداقا لقوله تعالى : " ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن " (البقرة 2) .

من جهة أخرى أجمع العلماء على أنه لا يحل للمرأة المسلمة أن تتزوج غير المسلم ، سواء أكان مشركا أو من أهل الكتاب ، وبغض النظر عن المسوغات التي تطرح في

هذا الموضوع فأن النص القرآني يمنع زواج المسلمة من غير المسلم ولو كان من أهل الكتاب كالنصارى واليهود .

ونظرا لسيادة النص الديني في تشريعات الأحوال الشخصية في البلاد العربية المعاصرة ، فأن ما سبق عرضه لا يزال ساريا في المحاكم الخاصة بالأحوال الشخصية ولا يستطيع المسلم إذا كان رجلا أن يعقد زواجه على المحرمات شرعا السابق ذكرهن ، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة المسلمة ، وبذلك يستحيل تطبيق نصوص المادة السادة عشرة من إعلان حقوق الإنسان بسبب القيد الديني .

المادة الثامنة عشرة :

[لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين يشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ، ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة]

هذا النص يتعارض مع الفكر الإسلامي من جهة النصوص الدينية والاجتهادات الفقهية . فالحرية الدينية في الفكر الإسلامي لها حدود لا يمكن تخطيها ، فالمسلم سواء كان مسلما بالفطرة أم بالتحول عن دين آخر ، لا يستطيع أن يرتد عن الدين الإسلامي بعد الدخول فيه ، وفي حال إصراره على الردة يحق للحاكم قتله ، مصداقا للحديث النبوي : " من بدل دينه فاقتلوه " . لذلك لا يحق للإنسان المسلم ذكرا كان أم أنثى أن يعتنق ما يشاء من الأديان أو أن يتبنى ما يراه صحيحا من العقائد . أما بالنسبة لغير المسلم فليس مسموحا سوى لأهل الكتاب من النصارى واليهود بممارسة شعائرهم وبقيود محددة ، إذ ليس لهم حق قرع الأجراس أيام الأحد ، وليس لهم حق إظهار صلبانهم في دار الإسلام . وما عدا أهل الكتاب من الملاحدة والوثنيين وعبدة البقر والأوثان كأديان المجوسية والبوذية والهندوسية وغيره فليس لهم الحق مطلقا في ممارسة شعائرهم في العلن ، بل لا يحق لهم البقاء مدة طويلة في دار الإسلام ، والدساتير المعاصرة في البلاد العربية ذات الديانة الإسلامية لا تسمح بممارسة الشعائر الدينية إذا كان ذلك يخالف العرف العام أو التقاليد على الرغم من النص على حرية العقيدة .

مما لا خلاف فيه أن الدول العربية - الإسلامية المعاصرة لا تتدخل في العقيدة التي يعتنقها المسلم ، ولا تقتل من يرتد عن دينه ، إلا أن الأمر جد مختلف على مستوى الفكر الإسلامي حيث يحدث الاصطدام مع النص الديني ، الأمر الذي يستوجب قتل المرتد ، وقد أثيرت هذه القضية في مقتل د . فرج فودة في مصر .

المادة التاسعة عشرة :

[لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية] .

تمثل صعوبة تلاؤم هذا النص مع مبادئ الفكر الإسلامي في قضية الإلحاد ، إذ لا يحق لأي شخص كان أن يتبنى مذاهب الشرك والإلحاد أو أن يكون لا دينيا كما لا يحق لأي إنسان أن يتبنى كل ما هو ضد ما أجمع عليه العلماء . مثلا لا يحق للمسلم أو غير المسلم نقد النبي (ص) إذ أن ذلك يؤدي إلى الكفر إذا كان الناقد مسلما ، وقد تصل عقوبته إلى القتل . وكذلك الأمر فيما يتصل بجحد ركن من أركان الدين . فالمسلم لا يحق له أن ينكر الصلاة أو الزكاة أو الصياة أو الحج أو الشهاداتين وإلا اعتبر خارجا عن الدين الإسلامي وبذلك يصبح من حق الحاكم أن يعاقبه بالقتل .

أما الجانب السياسي فلا يسمح للفكر الإسلامي بقيام أحزاب ماركسية مثلا في الدولة الإسلامية ، ولا يحق لأي كائن أن يعبر عن آراء الماركسية خاصة المتصلة باعتبار الدين أفيون الشعوب أو بالجانب المادي وإنكار الخالق ، فكل ذلك مرفوض ويعتبر صاحبه خارجا عن الدين ، وكذلك الأمر بالنسبة للأحزاب الشيوعية أو اعتناق مبادئ الشيوعية إذ أن الشيوعية في الفكر الإسلامي قرينة الإلحاد ، وهو مالا يمكن السماح به في الدولة الإسلامية .

وما ينطبق على هذه المادة من " الإعلان " يسري على المادة " العشرين " فبغض النظر عن الجانب السلمي للجمعيات والجماعات في الدولة أيا كانت هويتها وهو الأصل في أي تجمع اجتماعي ، إلا أن ذلك ـ في الدولة الإسلامية ـ لا يشمل التجمعات الماركسية أو الشيوعية **!!** ، نظرا لكونها تخالف مفاهيم الدين الإسلامي ، ومن ثم لا يجوز الانظمام إلى هذه التجمعات فضلا عن السماح بتشكيلها .

المادة الحادية والعشرون

1 : [لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده ، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا]

2 : [لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد]

سبقت الاشارة إلى قيام التمييز بين المسلم وغير المسلم في دار الإسلام ، وأصل التمييز لا يقوم على اللون أو الجنس، بل يقوم على الدين ، وعلى ذلك فواجبات وحقوق المسلم تختلف عن واجبات وحقوق غير المسلم والمقصود به من أهل الذمة . والدولة الإسلامية التي تدار وفقا لمعطيات الفكر الإسلامي لا تعترف بالمواطنة بالمعنى الإصطلاحي المعاصر الخاص بحمل جنسية البلد الذي ينتمي إليه الإنسان ، ففي دار الإسلام لا يوجد سوى المسلم والذمي والمستأمن ولذلك قيد الفكر الإسلامي بعض الحقوق وجعلها حكرا على المسلم ومنع منها الذمي منعا أبديا . من هذه الحقوق حق تولي بعض الوظائف العامة مثل رئاسة الدولة وقيادة الجيوش والوزارة حيث لا يكلف بها الذمي نظرا لأن طبيعتها تقتضي أن لا يتولاها إلا المسلم فكان من شروط تقليدها الشخص أو يكون مسلما .

من الوظائف العامة التي يمنع أهل الذمة من توليها في دار الإسلام منصب القضاء ، إذ لا يجوز تقليد الذمي القضاء على المسلمين ولا حتى على أهل الذمة أنفسهم ، والعلة في ذلك عند الفقهاء أن الحكم داخل دار الإسلام إنما يقوم على أساس الشريعة ومن ثم لا

يحق لغير المسلم مباشرة القيام بها من خلال ممارسة القضاء ، وأهل الذمة داخل دار الإسلام يحكمون بحكم الإسلام أيضا وليس وفق شرائعهم ، لذلك وجب أن يكون القاضي مسلما .

كذلك لا يحق للمرأة المسلمة رئاسة الدولة وهو أمر مجمع عليه عند الفقهاء ، إذ من شروط الولاية العظمى الذكورة، وأيضا لا يحق للمرأة أن تكون قاضية إلا في بعض الأحوال الشاذة في القضايا ذات الطبيعة النسائية ، ولكن لا يحق لها القضاء بشكل عام .

خـاتـمـة :

يتبين من العرض السابق التعارض الصريح بين نصوص حقوق الإنسان كما هي واردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبين معطيات الفكر الإسلامي ، وهو أمر طبيعي نظرا لاختلاف الأسس التي يقوم عليها كل طرف ، فاختلاف المقدمات لا بد أن يؤدي إلى اختلاف النتائج . وللأسف أن المسلمين لم يعوا ذلك إلى الآن ، إذ لا يزال كثير من علماء الإسلام يلجأون إلى طرح التبريرات المختلفة حين تواجههم صعوبة التواؤم بين النص الديني والوضع الراهن ، إذ يسعى هؤلاء العلماء إلى محاولة إقناع الطرف الآخر بسمو التشريع الديني وصلاحيته لكل زمان ومكان لأنه تشريع رباني . وأن الله سبحانه أعلم من البشر بما هو في صالحهم ، ولذلك فأنه من الواجب على المخلوق الانصياع للخالق ، أما ما ورد في الفكر الإسلامي سواء من خلال النصوص أم الاجتهاد فيما يتصل بالمنع من ممارسة لبعض الحقوق بالنسبة لأهل الذمة أو الرقيق أو المرأة ، فهو من باب الاستثناء لا الأصل . كما يحاول العلماء أيضا تبرير الانحراف الحاصل خلال الدولة الإسلامية بعد دولة الخلافة الراشدة بأن ذلك لا دخل للإسلام فيه ولا يلزم الفكر الإسلامي بشيء **!** .

هذه التبريرات وغيرها لا تجد القبول لدى قطاعات واسعة من المسلمين المثقفين وغير المسلمين ، بل أنها ـ أحيانا ـ تثير الشك لدى غير المثقفين ، وما ذلك إلا لسيادة الفكر الغربي وهيمنته عالميا إلى درجة أصبح من الصعب معها التعرض لحقوق الإنسان

فكريا أو عمليا دون توقع ردود فعل سلبية من الأطراف الأخرى . ولم تعد العقلية الأوروبية قادرة على تقبل فكرة إضاعة الحقوق الفردية باسم الدين أو الجنس أو اللون . وفي إطار ضعف الوازع الديني لدى البشر في العصر الراهن أخذت المبادئ الدينية في التراجع مخلية الساحة للفكر العلماني . وقد وصل الأمر أنه حتى في الدول العربية ذات الأغلبية المسلمة لا يجرؤ النظام السياسي على إعلان النصوص الدينية أو تقنينها . لذلك يظهر التعارض بين ما هو موجود من نصوص دينية في بطون المؤلفات وبين ممارسات الأنظمة السياسية التي تدعي الإسلام . إذ لا تستطيع الدولة العربية الإقليمية المعاصرة أن تنص في تشريعاتها على الأخذ بالنصوص الدينية القاضية بمنع تولي أهل الذمة لبعض الوظائف العامة كما أسلفنا ، كما لا تستطيع أن تعلن تحريم الرقيق مثلا ، ولا يمكن أن تسمح للمرأة بأن تكون رئيسة للدولة .

المأزق الحقيقي الذي يعيشه الفكر الإسلامي - المعاصر سواء من خلال النظام السياسي أو من خلال دور العلماء في هذا النظام - يتمثل في عدم التطابق بين معطيات الواقع والنص الديني من جهة ، وصعوبة الفكاك من قيود النص الديني من جهة ثانية ، وقد أدى هذا المأزق بالدول العربية المعاصرة إلى تجاهل كثير من التشريعات الإسلامية بالاستناد إلى التشريعات الغربية ، بل أنه حتى الدول التي لا تزال تصر على الشريعة لم تجرؤ إلى الآن على تقنين التشريعات الإسلامية ، بل تدعي أن القرآن دستورها ، في حين يدل واقعها على عدم مصداقية هذا الإدعاء نظرا لصعوبة تحقيقه واقعيا .

خصوصية التشريع الإسلامي قضية لا يمكن تجاهلها أو تبريرها في العصر الراهن حيث السيادة للفكر الغربي ، ومن ثم سيادة المنطق العقلي الذي يأبى الانصياع للمنطق الديني أو التقيد به ، فضلا عن توجه النزاعات الإنسانية - بشكل عام - نحو التحرر العقلي الأمر الذي يزيد من تعقيد الفكر الديني في العصر الراهن .

المشكلة الأساسية التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر تتمثل في جانبين :

الأول : أن حقوق الإنسان وفقا للمفهوم الغربي قد ترسخت في ذهنية الإنسان المعاصر كمبادئ لا تنازل عنها ، لأنها تحقق مصالح الإنسانية جمعاء ، إضافة إلى جهود دول العالم الغربي لفرض هذه الحقوق على المستوى الدولي ، وبذلك توافر لهذه الحقوق سند دولي قوي ليس من السهل مواجهته أو رفضه .

الثاني : أن المراجع القانونية الإسلامية المعاصرة تتعرض لهذه الحقوق بشكل تقليدي يعتمد على التراث التاريخي الموضوعي ، وبأسلوب غير نقدي ، إضافة إلى تقاعس المفكرين الإسلامين المعاصرين عن العمل على إصدار ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام برؤية عصرية ، يعتمدها علماء الإسلام المشهورون في العالم الإسلامي ، لإثبات فاعلية الدين الإسلامي في هذا الموضوع الهام .

إزاء الضغط الأدبي العالمي لقضية حقوق الإنسان سعت منظمة المؤتمر الإسلامي إلى تقديم ما أطلق عليه " الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان " ولم يتم ذلك بمبادرة من المنظمة ، وإنما كان ذلك استتباعا لندوة علمية إقليمية ضمت بعض المفكرين المسلمين ، عقدت في النيجر عام 1978 ، وقد أوصت هذه الندوة بإصدار إعلان إسلامي لحقوق الإنسان ، بعد ذلك تولت الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي تنظيم اللقاءات المختلفة لتبيان موقف الدول الأعضاء حول هذا الموضوع ، وانتهى الأمر إلى بلورة أفكار أساسية حول " موقف الإسلام من حقوق الإنسان " وفي الفترة ما بين 31 يوليو - 4 أغسطس 1990 ، أي بعد الغزو العراقي للكويت بيومين حيث وافق المؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية والمنعقد في القاهرة ، على " إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام " والمتضمن خمسا وعشرين مادة . وتذكر موسوعة العلوم السياسية أن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان لم ينل ترحيب بعض الدول الإسلامية التي تحفظت على بعض البنود وهي :

1] حق الحياة وحرية التصرف فيها **(لم يذكر في نص الإعلان) !**

2] حرية العقيدة

3] حق الزواج وحرية اختيار الشريك

4] حق الميراث **(لم يذكر في نص الإعلان) !**

5] المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في كل شيء **(لم تذكر المساواة المطلقة في نص إعلان القاهرة)** .

على أي حال ، لا يخلو الأمر من بعض الملاحظات الموضوعية حول إعلان القاهرة وليس الإعلان الإسلامي **!!** وهذه الملاحظات هي :

أولا : لم تشارك أية جهة دينية في صياغة هذه المواد . فمن الملاحظ أن الذين أعدوا هذا الإعلان مجموعة من الخبراء القانونيين الذين ـ كما هو واضح ـ يمكن اعتبارهم متأثرين بالفكر الغربي ، ومن المعروف أن رجال القانون في العالم الإسلامي بشكل عام ليسوا هم الفقهاء كما كان الحال في الماضي ، فضلا عن دراستهم في جامعات العالم الغربي .

ثانيا : أن الحقوق والحريات الواردة في مواد الإعلان ليست مطلقة ، بل مقيدة بالشرع أو الأحكام الشرعية . بمعنى أنها ليست حقوقا وحريات أصلية وأساسية خاصة بالفرد ، بل هي منحة إلهية ، ومن ثم فهي خاضعة كما ونوعا وحدودا للذات الإلهية المانحة .

ثالثا : أن ما ورد في ديباجة الإعلان والتركيز على اعتبار الدين الإسلامي الحقيقة المطلقة يتناقض تماما مع الفهم الإنساني النسبي للدين وبشكل خاص عند غير المسلمين ، بمعنى أنه من حق المعتنق للديانة البوذية أو الهندوسية أن يقول في دينه ما يقوله المسلم . وبذلك لا تعود الحقوق والحريات فردية إنسانية بقدر ما هي منحة دينية . تقول الديباجة :

" تأكيدا للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي جعلها الله خير أمة أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة وجمعت بين العلم والدين ، وما يرجى أن تقوم به هذه الحضارة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة "

هذه التعبيرات الإطلاقية ليست صحيحة في مجال حقوق الإنسان . فالأمة الإسلامية تكون خير أمة إذا أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر (كما هو وارد في القرآن الكريم) ، وماعدا ذلك لا يجعلها خير أمة . ثم من يوافق المسلمين على رأيهم بما ورد في هذه الديباجة ؟ وألا يحق للبوذي أو المسيحي أو اليهودي أن يدعي الادعاء ذاته وعندئذ نكون في مواجهة دينية مع الآخرين ؟ بمعنى آخر أن ما ورد ـ والمذكور أعلاه ـ يؤدي إلى إثارة العداء والضغائن في حين أن المطلوب هو توحيد النظرة العالمية تجاه حقوق الإنسان .

رابعا : ورد في الديباجة أيضا ما نصه :

" ومساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد ، وتهدف إلى حريته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع

الشريعة الإسلامية " .. ألا يعني ذلك احتمال التفكير ـ لدى الآخرين ـ بوجود حريات وحقوق لا تتفق مع الشريعة الإسلامية ؟! وكان يجب على واضعي مواد الإعلان ذكرها وتحديدها .

خامسا : كذلك ما ورد في الديباجة ونصه : ***" وثقة منها بأن البشرية التي بلغت في مدارج العلم المادي شأوا بعيدا لاتزال وستبقى في حاجة ماسة إلى سند إيماني لحضارتها وإلى وازع ذاتي يحرس حقوقها "*** .

هذه الجملة على طولها ، تعلن حربا على الديانات الغربية المادية من جهة ، كما أنها تلغي القيمة الدينية والحضارية للديانات الأخرى من خلال الحكم على بطلانها من جهة أخرى . كما أنه لا يوجد دليل واحد منذ الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ثم اعتباره إعلانا عالميا . على أن العالم المعاصر بحاجة فعلا ـ في مجال حقوق الإنسان ـ إلى سند ديني للحضارة القائمة ، فضلا أن ليس بالضرورة أن يكون الدين الإسلامي هو ذلك السند وذلك الوازع الذاتي الحارس لحقوق البشر . يضاف إلى ذلك كله أن هذا الأمر ليس من الممكن تصوره عقلا . فإذا كان ذلك لم يتم خلال الوجود الفعلي للإمبراطورية الإسلامية ، فليس من المتصور ولا من الممكن تحققه في ظل الانعدام الفعلي لهذه الإمبراطورية . لذلك نعتقد أن هذه الجملة المفخمة ليست ذات معنى ، فضلا عن أنها غير صحيحة بهذا الإطلاق .

سادسا : ليس صحيحا أن جميع هذه الحقوق والحريات أحكام إلهية تكليفية نزلت مع الوحي وجاءت بها الرسل ، كما ورد في الفقرة الأخيرة من الديباجة .

سابعا : ليس صحيحا ما ورد في البند (أ) من المادة الأولى من أن : ***" ... جميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز .. "*** فالقرآن الكريم ينص على أن المؤمن أفضل من الفاسق والكافر، والأنبياء أفضل من بقية البشر .

كذلك النص في نفس المادة على أن : ***" العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو الكرامة على طريق تكامل الإنسان "*** . والسؤال أية عقيدة ؟ والتكامل الإنساني في ماذا ؟ إذا كانت العقيدة الصحيحة هي الدين الإسلامي عند المسلمين ، فمن المحتم أنها ليست كذلك عند البوذي أو اليهودي .

في البند (ب) وردت كلمة التقوى والعمل الصالح كأساس للتفاضل بين العباد ومن المعروف أن التقوى لا تكون إلا للمؤمن الذي يعتنق الديانة الإسلامية ، أما الكفار والمشركون فليس لهم تقوى ولا عمل صالح وفقا للآية القرآنية " : والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء .. " وبذلك تكون جميع أعمال الكفار حتى وإن كانت صالحة لا قيمة لها من وجهة النظر القرآنية . وبذلك أصبح التمايز واضحا بين المتقين وغير المتقين . والسؤال الذي يفرض نفسه . ماذا عن حقوق غير المتقين ؟ وماذا عن الأعمال غير الصالحة ؟

المادة الثانية : ورد في البند (ب) : " لا يجوز قطع الشجر أو إتلاف الزرع والضرع أو تخريب المباني والمنشآت المدنية للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك " وهذا النص غير واقعي على الإطلاق . فالحروب الحقيقية إنسانية ، وقد لا يمكن تحقيق العدل والإنصاف إلا بالقصف والتخريب لمنشآت العدو حتى يستسلم ويذعن ويرتدع عن الولوغ في الغي كما حدث في حرب تحرير الكويت .

المادة الخامسة : البند (أ) " الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع ، والزواج أساس تكوينها وللرجال والنساء الحق في الزواج ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشأها العرق أو اللون أو الجنسية " . ونتساءل : ماذا عن الدين ؟ هل يحول دون التمتع بهذا الحق ؟ لقد تجاهل واضعو الإعلان القيد الديني الذي فرضه الإسلام على المسلم .

المادة العاشرة : ترفض المادة حق الإنسان في اختياره الذاتي دون إكراه لدين من الأديان السماوية وغير السماوية ، ومن المعروف أن اتخاذ المسلم لدين آخر غير الإسلام يفضي إلى قتله بتهمة الردة !!

المادة السادسة عشرة : " لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني ، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة عنه على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة "

والسؤال هو : ماذا لو كان الإنتاج الفكري أو الأدبي مناف لأحكام الشريعة ؟ هل يسقط هذا الحق ؟ أم أنه لا يعد من الأساس ؟ وخير مثال لدينا بهذا الصدد ما كتبه الأديب الإنجليزي سلمان رشدي حول الدين الإسلامي . ففي حين عده فقهاء الشيعة

كافرا وأفتوا بهدر دمه . لم يوافقهم فقهاء السنة على ذلك ورأوا استتابته . كيف يحل هذا الإشكال ؟

المادة الخامسة والعشرون : " الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة "

لقد وضعت هذه المادة تفسيرات رجال الدين للشريعة الإسلامية في مرتبة أعلى من حقوق الإنسان . وبذلك يمكن القول أن " الحق " قد يضيع بين التفسيرات المختلفة ، إذ لا توجد جهة دينية واحدة متفق عليها لدى جميع المسلمين من سنة وشيعة وزيدية وإباضية في هذا المجال ، ومن ثم فأن تفسير الحق سيتعدد ويختلف من زمن لآخر ، ومن مكان لآخر ، وفي هذا إهدار للحق الإنساني ذاته . وإذا ما أصبح التفسير بيد الإنسان وهو في هذه الحالة ـ رجل الدين ـ سنكون كمن أعاد الأمر كله إلى حكم العصور الوسطى أو عصور الظلام .

بناء على ما سبق ، يمكن القول أن مواد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان تحمل في طياته بذور فنائـه ، إذ لا يمكن الاعتماد على مواد تتصل بحقوق الإنسان وهي تحمل بذور الاختلاف في تفسيرها ، فضلا عن اعتمادها التمييز بين الأديان من خلال وضع الدين الإسلامي في المرتبة العليا بالنسبة للأديان الأخرى . لذلك من الأفضل لو يكون العنوان " الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المسلم أولا وحقوق غير المسلمين ثانيا " ، لأن التمييز واضح ظاهر وبما يتنافى مع جوهر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . إنها محاولة يتيمة وبائسة لن يكتب لها النجاح ، ولا الاستمرار إذا ما عرضت على الآخرين .

ويؤيد ما سبق كل ما تقدمنا بذكره في ثنايا هذا البحث ، مما يعني أن علاقة التناقض والتضاد القائمة بين النصوص الدينية النافية ابتداء لـ (حق) الإنسان المرتبط بشخصيته ، وصهر هذا (الحق) في الكيان الإلهي المقدس باعتباره الحق الدائم والثابت ، وكذلك المقيدة لتصرف الإنسان في الحقوق التي يرتبها الشارع له ، كحق الزواج ، وحرية الدين ، وحرية الرأي .. الخ . من الواضح أن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان لم يقدم حلا لمشكلة النص الديني المتعارض والمتناقض لأحكام الإعلان العالمي . إذن ما هو الحل ؟

نقرر ابتداء أن التجاهل لهذه القضية ـ وهو المعمول به حاليا ـ لا يقدم حلا للتناقض القائم ، فضلا عن الأضرار السياسية الناجمة عن هذا الموقف على صعيد العلاقات السياسية الخارجية . كذلك فأن اتباع سياسة الصمت وتبني الواقع العملي في التعامل اليومي ، يمكن أن يوصف بوصف الإزدواجية والنفاق ، وهو ما يزيد الصورة تشويها ، على سبيل المثال ، تجاهل إقامة الحدود في التشريعات الجنائية ، والتعامل مع أهل الذمة باعتبارهم مواطنين ، وإلغاء شرط الإسلام في العملية الانتخابية ، والسماح لغير المسلم بتولي المناصب العامة باعتباره مواطنا أو خبيرا أو مستشارا وما إلى ذلك من معاملات حياتية تتخطى النصوص الدينية دون اعتراف بذلك .

الحل ، باعتقادنا ، يتمثل في الديمقراطية ، بمعنى أن الغرب يتعامل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بمفهوم النسبية لا الإطلاق ، ومن ثم يرتب ذلك بعض القيود التي يقرها دستور البلاد أو قوانينه ، من الأمثلة الدالة على ذلك تقييد حق المسلم حين يعيش في الغرب ، بالزواج أكثر من واحدة ، على الرغم من أن الزواج حق شخصي ، وإذا قررت إمرأتان أو أكثر الموافقة على الزواج بشخص واحد (تعدد الزوجات كما هو معمول به لدى أهل الإسلام وبعض الطوائف المسيحية) . فلا يجب وفقا لإعلان حقوق الإنسان ـ تقييد ذلك ، كذلك الأمر في الدول الغربية التي يكون فيها الملك هو نفسه راعي الكنيسة ، مثلا في بريطانيا ، يمنع القانون التعرض للدين المسيحي في مذهبه البروتستانتي . وإن كان قد سمح للتعرض لغير ذلك من الأديان والمذاهب ، كذلك الأمر بالنسبة للمسلمين الذين ينجحوا في الترشيح للمجالس العامة في بريطانيا ، إذ يجب عليهم إعلان القسم على الإنجيل لا على القرآن ، وهذا يتعارض مع حق حرية المعتقد الديني ـ لكنه القانون .

إن الديمقراطية هي المخرج الرئيسي من هذا المأزق الذي يعيشه أهل الإسلام وحكوماتهم ، والغرب يحترم رأي الأغلبية من خلال ممثليهم في البرلمان المنتخب ، فإذا ما أقرت جملة من القوانين من خلال المجلس التمثيلي (البرلمان) فلا مناص للاعتراض على تناقضه مع حقوق الإنسان ، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالدين ، والغرب لا يجرؤ على المواجهة في هذا المجال إذا وجد أمامه رجال قانون أفذاذ من أهل الحجة البالغة القادرين على مواجهة الغرب بما لديه (الغرب) من قوانين محلية تتعارض مع حقوق الإنسان وحتى وإن لم تكن هذه القوانين كثيرة ، كما هو الحال عندنا إلا أن المبدأ واحد .

القضية الأخرى التي تحتاج من علماء الإسلام جرأة وشجاعة ، قضية الرق ، وذلك من خلال الإعلان أنها تتعارض مع الإسلام من حيث جوهرها .. هذا هو الأصل .. وإدانة الممارسات التي حدثت في ظل الحوادث التاريخية باعتبارها واقعا اجتماعيا ماضويا لا يصلح للحاضر ، والجرأة في هذا المجال تتمثل في رفض الآراء التي أجمع عليها الفقهاء كما حدث من عمر بن الخطاب ، لأن ظروف عصرنا الحديث تختلف عن ظروف عصر الصحابة والتابعين ، وهنا لا بد من القيام بعملية غربلة لآراء الفقهاء والأخذ بما يتقارب ويصلح لزماننا وحتى ولو كان رأي فقيه واحد . كما أنه لا ضرر من وضع قواعد فقهية جديدة لتنظيم حياة المسلمين المعاصرين من ذلك فكرة المواطنة التي يعامل بها الجميع من فقهاء وحكام وعامة .

من المهم جدا في عصرنا الراهن إزالة التناقض القائم بين القول والفعل ، بين النص والسلوك ولابد أن تكون الكلمة العليا للواقع على النص الديني المقدس من خلال الاجتهاد الذي " يوقف " النص كما كان يفعل عمر بن الخطاب ، وليس هناك أي سبيل آخر .

إن القول المشهور " الإسلام صالح لكل زمان ومكان " لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الاجتهاد المستمر والجريء ، ووضع الواقع الاجتماعي والدولي موضع الاعتبار ومن ثم تقديم الإسلام بروح حضارية متجددة ومتطورة .

مصادر الدراسة :

- أ. ي فينسنك ، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ليدن 1962
- ابن حزم ، مراتب الإجماع ، بيروت د . ت
- آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (مجلدان) ترجمة أ. د محمد عبدالهادي أبو ريدة ، دار الكتاب العربي ، بيروت

1967

- ج . كولسون . في تاريخ التشريع الإسلامي ، ترجمة د . محمد أحمد سراج ، دار العروبة ، الكويت 1982
- جميل منيمنة ، مشكلة الحرية في الإسلام ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1974
- سيد سابق ، فقه السنة . ط2 ، دار الكتاب العرب ي، بيروت 1973
- عبدالرحمن الجزيري ، الفقه ، على المذاهب الأربعة ، ط7 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت د . ت
- د . عبدالكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 1982
- عبدالله عبدالعزيز بن إدريس ، مجتمع المدينة في عهد الرسول ، جامعة الملك سعود ، الرياض 1982
- فرانز روزنتال ، مفهوم الحرية في الإسلام ، ترجمة د . معن زيادة ، د . رضوان السيد . معهد الإنماء العربي ، بيروت 1978
- القطب محمد القطب ، الإسلام وحقوق الإنسان ، دار الفكر العربي ، بيروت 1967
- الإمام محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، القاهرة 1947
- محمد رواس قلعة جي ، موسوعة فقه عمر بن الخطاب ، مكتبة الفلاح ، الكويت 1981
- محمد عمارة ، الإسلام وحقوق الإنسان ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت 1985
- محمد عبدالله عنان ، مواقف حاسمة في تاريخ الإسلام ، ط2 ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة 1962
- محمد الغزالي ، الإسلام والاستبداد السياسي ، ط2 ، القاهرة 1961
- د . محمد محمود ربيع ، د . اسماعيل صبري مقلد (محرران) ، موسوعة العلوم السياسية ـ جامعة الكويت ، الكويت 1993 / 1994
- مراد هوفمان ، الإسلام كبديل ، مؤسسة بافاريا ، (الكويت) 1993 .
- نمر محمد الخليل نمر ، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي ، المكتبة الإسلامية ، عمان 9 ، 14 .
- هامتلون جب ، دراسات في حضارة الإسلام ، تعريف د . إحسان عباس وآخرون ، دار العالم للملايين ، بيروت 1974

(2)

الدين الإسلامي والآخر :

إلغاء وانتقاصا وحقوق الإنسـان *

* بحث مقدم لندوة " ظاهرة العنف في مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب " ، مركز الخليج للدراسات (17 - 18 مايو 2004)

جـامعة قطر - دولة قـطر .

● مدخــل

إطـلاقيـة النص الديني وقـدسنـة الآراء الفـقـهيـة والممارسات العملية للصـحابة جعلت الحاضر بـل والـمستقبل امتداد للـماضي ، يـوم نـزول النص الديني وتـدوينـه . وبـذلك أصبحت قـوة الأحـكام الدينية سـواء تـلك التي جـاء بـهـا النص الديني أو تـلك التي جـاءت عن طريق التفسير والتأويل والشروحات المخـتلفة ، نـافـذة عـبر مـراحل الـزمن أو التـاريخ . هـذا الاخـتراق الزمني لمراحل التاريخ التي مرت بها المجتمعات الإسلامية ، يـجعـل الباحث في مـواجهـة هـذه النصـوص والأحـكام الدينية دائـما وأبـدا ، الأمـر الذي يـقـتضي مـنه أيضا مواجهـة التـداعيـات السلبية خاصة الاتهـامات الجاهـزة بالردة والتـكفير ، وخـاصة حيث يكـون البحث في موضوعات حساسة مثل موضـوع " الآخـر " في الفكر الإسـلامي ، لما يظهره هـذا " الآخـر " من نـقاط سلبية لا يـحـبذ الكثير من الباحثين المسلمين التعرض لها لأسباب كثيرة لا تـخفى عـلينا .

البحث العلمي في ذلك " الآخـر " يـقـتضي دراسة النص الديني والآراء الفقهية والتجربة التاريخية . ذلك " الآخـر " تـاريخا ومعاصرا ، هـو " الجزء " الذي لا يقبل في " الكل " الإسلامي إلا بشـروط . وهـذا " الآخـر " قـد يـكون مسلما أو غير مسلم ، وقـد يكون داخل هذا " الكل " أو خـارجه . وفي جميع الأحـوال هـنـاك تـنظيم ديني محـدد لكيفية معالجة كل حـالة ، مع التشديد على أن ذلك " الآخـر " غـير المسلم الواقع خارج دائرة " الكل " الإسلامي غالبا ما يكون هو المعرض للإلغـاء . وهـذا الموقف الديني من " الآخـر " له انعـاكسات سلبية فيما يتصل بقضية حقوق الإنسـان، خاصة في العصر الحـديث ، عـصر العـولمة التي جعـلت من قضية حقوق الإنسان من القضايا التي لا مساومة فيها حتـى ولو كانت الأسباب دينية .

هـذا " الآخـر " يـمثل عـلى ما يبـدو حـاجة نـفسية ضرورية لإثـبات الـذات الدينية ، وحيث يـحقق وجـود هذا " الآخـر " في الواقع والذاكرة الدينية عـدة أهـداف :

أولا : تـثـبيت الهـوية الدينية للشخصية المسلمة أو المؤمنة في مواجهـة " الآخـر " .

ثانيا : تـحقيق التـفرد في الإطار الاجتماعي للمسلم في موقع الاستـعلاء على " الآخـر " .

ثالثا : خـلق الحماس المطلوب للاندفاع سلما أو حربا لفرض هذه العقيدة أو تلك على "الآخـر "

رابعا : تـحقيق السيطرة العقائدية والفكرية على " الآخـر " .

ومـن الجدير بالذكر أن اصـطناع هـذا " الآخـر " ليس مـقصـورا على الدين الإسـلامي ، حيث يتـواجد في الديانات والعقائد الأخـرى سواء كانت سماوية أو بشرية على النحو التالي :

اليـهودية
المسيحية ⟵ الأغيــار أو الأميـون
حيـث يتجسد " الآخـر " لكل مذهب في المذهب الآخر من كاثوليكية وأرثوذكسية وبروتستانتية
وحيث يبرز " اليهـودي " **كـ** " الآخـر " للـكاثوليكية و " المسلم " **كـ** " آخـر " للمسيحية بشكل عـام

الهـندوسية ⟵ الـمنبـوذين

المـاركسية ⟷ الـرأسـمالية

الشيـوعيـة ⟷ الليـبرالـية

وبسبب التـنـاقضـات البنيـويـة القائمة بين الطرفين ، فإن العلاقة بينهما لا بد وأن تتـسم بالعـداء والتـوتر ، وغـالبا ما يكون العـنف سبيـلا للإخضاع والإذلال ، ولا يـحدث التعاون إلا لضرورات التعايش الاجتماعي في ظل هيمنة طرف على آخر . وما سـقوط الشيوعية في التسعينات من القرن الماضي سوى دليل واضح على ما قدمناه .

لكن دراسة " الآخر " في هذا البحث سيركز على الإسلام كنص ديني وممارسات تاريخية وآراء فقهية ، والتي تشكل بمجملها مصادر التشريع الإسلامي في مسألة " الآخر " .

غني عن القول أنه في خضم هذا التناقض البنيوي بين كل طرف وذلك " الآخر " الذي يخترعه ، لا بد وأن تضيع أو تهدر حقوق ذلك " الآخر " الإنسانية بدرجة أو بأخرى وفقا للظرف التاريخي السائد ، ولمعطيات الواقع الاجتماعي القائم ، وهو ما سيتم تبيانه في مواضع مختلفة من هذه الدراسة التي تنقسم إلى التالي :

أولا : " الآخر " تاريخا

ثانيا : " الآخر " معاصرا

ثالثا : " الآخر " وحقوق الإنسان

● أولا : " الآخر " تاريخا

النص الديني سواء كان قرآنا أو حديثا نبويا قاطع الدلالة في التمييز بين الناس دينيا سواء داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه . أي سواء بين المسلمين أنفسهم أو بين المسلمين وغير المسلمين . هذا التمييز كان أمر لازم لترسيخ الهوية الدينية المشتركة لأفراد عاشوا طويلا في ظل العصبية القبلية ، وعدم توفر بدائل سياسية أو اجتماعية كالمواطنة مثلا . كانت الهوية الدينية هي البديل اللازم للعصبية القبلية وذلك لضمان استمرارية روح التماسك بين أتباع الدين الجديد (المسلمون) ، وكان الواقع الذي تعيشه هذه الأمة الناشئة يشهد وجود " آخر " متمثلا في المشرك القرشي واليهودي والمنافق ، الساعي للقضاء على الدعوة الجديدة . لكن الدين الجديد لم يتوقف عند هذا الحد ، بل عمل على صياغة منظومة دينية ذات أحكام محددة ساهم الفقهاء في تطويرها ، بل وتعقيدها إلى درجة انعدام توفر مجال للتخلص من هذه الأحكام في فترات لاحقة من التاريخ . ومن الملاحظ أن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر دليل واضح على رسوخ ذلك " الآخر " في الذهنية الدينية للفقهاء .

أدى ظهور الدين الإسلامي في مجتمع معاد مثل المجتمع القرشي إلى سعي المسلمين لتمييز أنفسهم دينيا مما حتم اعتبار المشرك ، ذلك " الآخر " العدو الذي ينبغي مواجهته بالتجاهل والصبر على عدوانه . وإذ لم يكن الإسلام قويا في المرحلة المكية بسبب قلة الأتباع كان من الطبيعي عدم معاداة ذلك " الآخر " ، وهو الوضع الذي تغير تماما بعد الهجرة إلى المدينة (يثرب) حيث اتسعت دائرة " الآخر " لتشمل كل أعداء الدعوة من المنافقين واليهود بالإضافة إلى المشركين ، ولكي تتحدد العلاقة بشكل صارم حيث التمييز بين " الأمم " وفقا للكتاب الذي كتبه النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار ، والذي رادع فيه اليهود وعاهدهم ، حيث نص الكتاب على أن " المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس " . هذا التمييز للمسلمين والمؤمنين عن غيرهم وضع حدا واضحا وفاصلا بين " الأنا " المسلمة ، و " الآخر " غيرالمسلم . وهو تمايز ديني يضع العصبية للدين فوق العصبية القبلية التي سادت طويلا بين العرب . وهذا وضع فرضته ظروف تلك المرحلة حفاظا على الهوية الدينية لأفراد هذه الأمة الناشئة في محيط من الشرك والكفر ، فضلا عن أن الحماس الديني في بدايات نشوء الدعوة الدينية يستلزم مثل هذا التشدد في الهوية الدينية إلى أن تستقر الأحوال بها وتترسخ قاعدتها الدينية والاجتماعية والسياسية .

كان " الآخر " في بدايات الدعوة للإسلام ، الرجل المشرك ، خاصة من قريش التي عدت عدوة لا صلح معها كما يتبين من الكتاب الذي كتبه النبي (ص) في المدينة . وهذا " الآخر " قد تم إخضاعه بالسيف بعد فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة . وفي المدينة كان " الآخر " متمثلا في المنافقين واليهود الذين تم استئصالهم أيضا بقوة السيف بسبب نكثهم العهود والتآمر على المسلمين والنبي (ص) ، ثم نفي من تبقى من اليهود بعد وفاة النبي (ص) في عهد عمر بن الخطاب تنفيذا لحديث النبي (ص) : " لا يجتمع في أرض الجزيرة دينان " . بذلك تم إخضاع " الآخر " بالقوة للحكم الديني الإسلامي الذي هيمن على جزيرة العرب ، وبعد تصنيف ديني واضح لذلك " الآخر " ضمن صفة " المشرك " و " الكافر " و " أهل الكتاب " و " المنافقين " ، وحيث لم يتبق بعد هيمنة الإسلام على الجزيرة العربية سوى أهل الكتاب في الداخل والكفار في الخارج ، خاصة بعد القضاء على رافضي دفع الزكاة للخليفة أبي بكر ، والذين وصفوا بالمرتدين ، رغم أنهم لم يكونوا كذلك .

الاعتقاد الديني الراسخ بعالمية الدين الجديد باعتبار أن النبي (ص) مرسل من الله إلى الناس كافة ، دفع المسلمين للبحث عن ذلك " الآخر " خارج نطاق الحدود الجغرافية لأرض الجزيرة : الروم والفرس ، وما نتج عن ذلك ما عرف بـ " الفتوحات الإسلامية " ، حيث السعي سلما وحربا لإخضاع " الآخر " . ومع استقرار المسلمين في البلاد المفتوحة وفرض الحكم الإسلامي على سكانها ، ظهرت أنواع جديدة من هذا " الآخر " : الموالي والأعاجم ، ليضافوا إلى " أهل الكتاب " على المستوى الاجتماعي باحتلال منزلة أدنى من المسلم والعربي ، دون تجاهل لحقيقة أن مصطلحي " موالي " و " أعاجم " هما نتاج التجربة التاريخية - الاجتماعية للفتوحات الإسلامية ولا علاقة لهما بالنص الديني . لكن مصطلحي " أهل الذمة " و " أهل الكتاب" مما أتفق عليه في كتب الفقه والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية ، وما تم من تحديد لمكانتهم الاجتماعية كما يتبين من كتاب ابن القيم الجوزية " أحكام أهل الذمة " ، والذي أمتد إلى العصر الحديث بتأييد باحثين إسلاميين معاصرين عالجوا ذات الموضوع بكل ما يتضمنه من هدر لحقوق الإنسان لهذه الشريحة الاجتماعية ، مثل كتاب يحمل عنوان مشابه للدكتور عبدالكريم زيدان . ويكفي أن نستشهد بهذا الصدد برفض جميع الفقهاء الذين كتبوا في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية لرأي الفقيه أبي الحسن الماوردي الذي أجاز وزارة التنفيذ لأهل الذمة لأنها ليست ولاية ، كما ورد في كتابه الشهير " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " ، حيث اتهم ـ وهو قاضي قضاة الشافعية في بغداد ، بالجهل بأحكام الدين ، لأنهم رأوا في المنصب ولاية (سلطة) على المسلمين ، ولا ولاية لكافر وفقا لأحكام الدين التي لا ترى لغير المسلم الحق في تولي العديد من المناصب ذات الولاية . ولا تسقط صفة هذا " الآخر " إلا بالدخول في الدين الإسلامي .

من ناحية أخرى تضمن النص الديني بنوعيه القرآني والنبوي انتقاصا وإقصاء لـ " الآخر " ، ضمن الدائرة الدينية ذاتها على مستوى الحرية المادية المقابلة للعبودية ، وعلى المستوى الذكوري بين الرجل والمرأة ، حيث تم إقصاء الرقيق والمرأة من مناصب الولاية سواء الصغرى أو الكبرى ، ولا تزال المرأة المسلمة إلى اليوم مقصية عن الولاية الكبرى (الإمامة أو رئاسة الدولة) ، وحيث يتم إهدار مبدأ المساواة في الإرث والدية كما هو معروف .

ويمكن القول بشكل قاطع أن ذلك " الآخر " كان واضحا ومحددا في بنية الفكر الديني الذي أسس الواقع الاجتماعي لهذا " الآخر " طوال تاريخ دار الإسلام . وإلى جانب هذا " الآخر " كان هناك العبد والأمة وأهتل الذمة والموالي والأعاجم الذين يمثلون وجوها متعددة من الصورة الكاملة الشاملة لـ " الآخر " ، لكن مع التشدد على " الآخر " غير المسلم الذي كان عليه أن يخضع لكل ما يتطلبه النص الديني وشروط الفقهاء ، ودون أي اهتمام بالبعد الإنساني للموضوع . وبرغم حقيقة أن غير المسلمين من يهود ونصارى ومجوس وغيرهم قد عاشوا في دار الخلافة في وضع اجتماعي أفضل مقارنة بوضعهم في ظل الامبراطوريتين الفارسية والرومانية ، إلا أن ذلك لا يعني إلغاء صفة " الآخر " عنهم ، وبما يهدر حقوقهم الإنسانية .

●ثانيا : " الآخر " .. معاصرا

شهد العصر الحديث استقرار الدولة القومية والزوال التام للدولة الدينية سواء ممثلة لدار الخلافة أو الإمبراطورية العثمانية وكل ما تعاملت به من مفاهيم الرقيق وأهل الذمة وأهل الكتاب ، ومن ثم محت المواطنة كل تمايز ديني بين بني البشر الخاضعين لحكم الدولة القطرية، وما ترتب على هذا من زوال لذلك " الآخر " الخارجي على المستوى الديني ، من الممارسات السياسية والاجتماعية اعتمادا على النص الديني والموروث التاريخي والفقهي .

لقد غيرت الصورة الجديدة للعالم الحديث المفاهيم الدينية الخاصة بـ " الآخر " والتي استقر التعامل بها اجتماعيا لأكثر من ألف عام ، هو تاريخ دار الإسلام ، ومن ثم توقفت الأحكام الدينية والاستحقاقات الاجتماعية المترتبة على وجود هذا " الآخر " . وبسبب هذه التغيرات العالمية قبل الفقهاء والمسلمون عامة هذا التوقف التام لهذه الأحكام ، وما عاد التمايز الديني أساسا للتصنيف البشري الاجتماعي ، وزادت التغيرات على هذا كله القبول بـ " الآخر " المشرك الذي عدم النص الديني حقه في الحياة ، وفقا للحديث النبوي " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإن قالوها عصموا دمائهم وأموالهم " . وبذلك أخضع المسلمون للقبول بالتراث الديني للإنسانية .

لكن ، من جانب آخر ، فرض الصراع العربي ـ الإسرائيلي ، " الآخر " من نوع جديد هو " الصهيوني " ، مستلحقا باليهودي الذي يحتل أرض فلسطين ، ليبرز بعدها النص الديني وبقوة على الساحة السياسية ، هذا " الآخر " اختراع سياسي بالدرجة الأولى حين سادت الصبغة القومية هذا الصراع ، وقيادة القوميين للواقع العربي ـ الذي لم يكن قد تمت أسلمته بعد ـ طوال الفترة من الأربعينات حتى السبعينات من القرن العشرين . ومع تداعي الفكر القومي إثر هزيمة الخامس من حزيران 1967 ، وسقوطه مع وفاة جمال عبدالناصر ، حدث فراغ فكري في العالم العربي الذي دفعه ضعفه الثقافي إلى أحضان الدين ، شأن كل أمة مهزومة . وبذلك هيمنت الجماعات الدينية التي أطلقها الرئيس المصري أنور السادات على المجتمع العربي، وما تبع ذلك من أسلمة للصراع العربي ـ الإسرائيلي ، خاصة بعد أن أصبحت القدس الرمز الديني والمحور الأساسي لهذا الصراع ، ثم ليبرز " الآخر " اليهودي ، مدعما بالنص الديني " لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا " ، وبالإرث التاريخي النبوي الخاص بالصراع مع اليهود في المدينة ، كما تجسد في شعار (يا يهود يا يهود ، جيش محمد سيعود) ، وهو شعار استحدثته الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة من الموروث الديني الإسلامي ، ووجد له انتشارا واسعا ضمن الجماعات الدينية ، خاصة جماعة الإخوان المسلمين ، في كثير من البلدان ذات الدين الإسلامي ، وإن لم تكن من دول المواجهة مثل الكويت التي يهيمن فيها التيار الديني على مجمل الأنشطة الحياتية . لكن لم تتمكن الأنظمة السياسية ، حتى ذات الصبغة الإسلامية مثل السعودية وباكستان من تبني هذا المصطلح الديني بشكل رسمي ضمن سياستها الخارجية نظرا لما يترتب على هذا الأمر من مشاكل سياسية عديدة مع الدول الغربية التي تتخذ موقفا سلبيا من المعادين للسامية بسبب الإرث الأوروبي بالنسبة للهولوكوست أو المحرقة الألمانية النازية ، فضلا عن عطالة النص الديني وموقفه السلبي من اليهود بصفة عامة كما هو وارد في كثير من السور القرآنية . ولكن الموروث الديني يفعل فعله على المستوى الشعبي ، خاصة في الدول التي تسمح بتشكيل جماعات معارضة للتطبيع مع الكيان الصهيوني .

برغم العلمانية الجزئية التي تتبناها جميع الدول العربية ، باستثناء السعودية ، ظل هذا " الآخر " متمثلا في أهل الكتاب وأهل الديانات الإنسانية كالبوذية والهندوسية ، الذين ظلوا معايشين لحالتي الانتقاص والإقصاء في المجتمع المسلم ، حيث منعوا من خلال القانون الوضعي الملتبس بالموروث الديني من التبشير

بدينهم أو ممارسة شعائر دينهم في العلن ، ومن إقامة كنائس جديدة ، أو الإعلان عن تبني ديانة يصنفها النص الديني باعتبارها " شرك " أو " كفر " . كذلك منع المواطنون غير المسلمين من المسيحيين من تسلم مناصب معينة حتى وأن امتلكوا العلم أو الخبرة اللازمة ، مثل القضاء وقيادة الجيوش ، وباستثناء لبنان ، نادرا ما نعلم عن وزير مسيحي ، كما عزلت مقابرهم عن مقابر المسلمين ، أما إذا كانوا يهودا فالإقصاء يصل إلى حد الإلغاء . فالعقلية المسلمة التي يتلبسها هاجس الموروث الديني لا تفرق بين اليهودي الصهيوني المؤمن بقيام دولة إسرائيل من النهر إلى النهر ، واليهودي اللاصهيوني المعادي دينيا لفكرة الدولة ذاتها ، حيث يلعب الجهل دورا كبيرا في هذا المجال . ولذلك لا يسمح في معظم البلاد التي تعتنق الدين الإسلامي ببناء كنيس لليهود ، وما هو موجود يعود تاريخه إلى الحقبة الإسلامية. ولا يخفى أن بلادا تمثل الدين الإسلامي مثل المملكة العربية السعودية لا تزال متمسكة بالنص الديني بمنع تواجد أي دين آخر داخل حدود المملكة ، فضلا عن أن غير المسلم ممنوع من دخول مكة باعتبارها مقدسة لا يجوز لغير المسلم أن يدنسها لأنه كافر ، في حين أن السعودية تبني آلاف المساجد في البلدان ذات الديانة المسيحية !.

بسبب استمرارية الصراع العربي - الإسرائيلي ، يظل وجود هذا " الآخر " اليهودي قائما وحاضرا في الذاكرة المسلمة ، مستدعية النص الديني الذي يبين كراهية اليهود للمسلمين ، والتجربة التاريخية النبوية معهم ، والتي كثيرا ما انتهت بإذلال اليهود إما بترحيلهم أو قتل رجالهم وسبي نسائهم . إن هذا الحضور الفاعل لـ " الآخر " اليهودي دليل قاطع على حضور النص الديني والموروث التاريخي في الذاكرة المسلمة ، ليس بالضرورة اعتبار هذا اليهودي " الآخر " من أهل الكتاب ، وإن كان مما تتمناه النفس وهو غير حاصل لها ، بل باعتباره العدو الذي حذر منه النص الديني والتجربة التاريخية ، والذي لا يوثق به عند التعامل معه .

برغم كل مظاهر الحداثة الغربية ، والتي يفترض أنها تخفف من أثر الفكر الديني في مختلف المجتمعات ، إلا أن نظرية صدام الحضارات التي عرضها المفكر الأمريكي صمويل هنتنغتون ، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر ، وما رافق ذلك من تأسيس لنظام دولي جديد من خلال العولمة التي أمسكت الولايات المتحدة بزمام المبادرة فيها ، حتى وصفها البعض بالأمركة بدلا من العولمة ، والسعي الشرس للولايات المتحدة الأمريكية لضرب الجماعات الدينية وتجفيف منابع الإرهاب

المالية ، إضافة إلى حربي أفغانستان والعراق ، كل هذا التدفق العالمي والمتسارع للأحداث ، أدى إلى شيوع ثقافة الجهاد الديني بين أتباع التيار الديني مضمنا بمضمون النص الديني ، ومستحضرا التجربة التاريخية التي لم تنطفئ جذوتها في الذاكرة المسلمة .

من جانب آخر أظهرت الدعوة الغربية لتعديل مناهج التربية والتعليم في العالم العربي ، وتنامي نغمة حقوق الإنسان مع التركيز على إظهار العنصر الديني وكأنه أحد الأسباب الرئيسة لإعاقة هذه الحقوق ، إلى تبيان حقيقة أن الفكر الديني بمضامينه السلبيه تجاه " الآخر " لا يزال حاضرا وبقوة في هذه المناهج دون أن ينتبه إليها أحد من واضعي هذه المناهج حتى حصل الأنفجار الكبير على إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر . وحيث أن وجود القوات الأمريكية في البلاد المسلمة ، خاصة الخليجية ، قد استفز الجماعات الدينية التي تبنت ثقافة الجهاد المسلح باستحضار النص الديني ، ومارست عمليات قتل الجنود الأمريكيين ، بل وحتى المدنيين ، وبالتالي انبعث من جديد مصطلح " أهل الذمة " ، هذا " الآخر " الذي طواه التاريخ، لوصف الأجانب ، خاصة الجنود الأمريكيين حماية لهم من الاغتيالات بأمل أن يتأثر شباب الجماعات الدينية بالمفاهيم الدينية الحاضة على احترام " أهل الذمة " ، وما نصت عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من مواقف إيجابية تجاه " أهل الكتاب " بشكل عام . ويلاحظ في هذا الوصف أنه جاء معكوسا عما هو معروف في كتب التراث الإسلامي ، بمعنى أن مصطلح " أهل الذمة " خاص بمن يخضع لـ " ذمة " المجتمع الذي يعيش فيه الذمي سواء بصورة دائمة أو مؤقتة ، أي أنه عهد أمان لمن يلجأ هذا المجتمع المحكوم بالإسلام كما يفترض ، في حين أن الواقع الحالي خلاف ذلك . فالمواطنون والجنود الغربيون من أمريكيين وغيرهم لا يشملهم هذا الوصف ، بل لا تجرؤ الدول الإسلامية على توصيفهم في الوثائق الرسمية بهذا الوصف " الإسلامي " ، فضلا عن كونهم متواجدين في البلاد العربية والإسلامية لمساعدة حكوماتها تقنيا وعسكريا ، بل أن الواقع يدل على أن كثير من هذه البلدان يحيا في " ذمة " الاتفاقيات الأمنية مع الغرب ، نظرا لحاجتها لهذا "الآخر " لتطوير مختلف الأنشطة ، ومن ثم لا يعود هناك من معنى لابتعاث هذا المصطلح " البائد " ، وهذه اللغة التي انقرضت مع تطورالمجتمعات والأنظمة السياسية ، وما عاد له قيمة فاعلة في العصر الحديث ، فضلا عن عصر العولمة حيث الانفتاح البشري على بعضه البعض بدون تمايزات دينية أو عرقية أو جنسانية .

برغم عدم أهمية هذا الابتعاث لهذا المصطلح على المستوى العام ، إلا أنه استخدم كوسيلة لإقناع الإرهابيين بضرورة التوقف عن اغتيال الأجانب وضرب القوات الأمريكية ، من خلال التركيز الديني بأهمية المحافظة على أرواح الأجانب حماية للنظام السياسي الذي استدعى هؤلاء الأجانب نظرا لحاجته إليهم ، إلا أنه يعيد إلى الذهنية المسلمة تصورا دينيا خاصا زالت أهميته مع تطور العلاقات الدولية . لكن هيمنة الخطاب الديني في المجتمعات المسلمة ، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر فتحت الباب على مصراعيه للنظر في المناهج الدينية ، ليكتشف الغرب أن " الآخر " : غير المسلم ، لا يزال حاضرا في لغة الخطاب الديني المدرسي ، والذي شكل الخلفية الدينية لفعل العنف ، حيث مارست هذه اللغة المدرسية - خلال سنوات طويلة - حرث التربة العقلية لمنتسبي المعاهد والكليات الدينية من خلال مفاهيم الجهاد وغير المسلم ، والمجتمع الإسلامي ، وغير ذلك من مفاهيم ومصطلحات ظن الكثيرون أنها ما عادت موجودة على أرض الواقع . لكن يبدو أن النظام العالمي الجديد وعصر العولمة قد ساعد على إعادة تشكلها من جديد . كيف ؟

من الواضح أنه مهما حاولنا تفادي نظرية صدام الحضارات من خلال الدعوة لحوار الحضارات ، يبدو أن الأحداث العالمية تجعل ذلك غير ممكن . ومع سقوط جدار برلين والاتحاد السوفيتي ، أصبح الفكر الليبرالي من خلال الأيديولوجية الليبرالية هو سيد الساحة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، خاصة بنسخته الأمريكية ، الأمر الذي دفع الكثيرين سواء من المسلمين أو الغربيين إلى وصف عصر العولمة بعصر الأمركة . ومنذ سقوط الفكر الماركسي وأيديولوجيته الاشتراكية ، شاعت الفكرة أن المواجهة القادمة ستكون بين الليبرالية والإسلام ، وزاد في تأجيج هذه الفكرة نظرية صدام الحضارات ، ولا تبدو الصورة بعيدة الآن في ضوء ما يحدث من صراع بين الولايات المتحدة وأوروبا وبين الإرهاب العالمي في أفغانستان والعراق والفلبيين على سبيل المثال لا الحصر . وقد نتج عن هذا كله ترسخ فكرة " الآخر " ضمن ثقافة الجهاد ، وتنامي هذا الرسوخ مع مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي وضعته الولايات المتحدة ، وتحاول فرضه على الدول العربية ، إضافة إلى التدخل غير المباشر في المناهج الدراسية .

الآن تمثل الولايات المتحدة تحديدا ذلك " الآخر " ، بما يتضمنه ذلك من دور كبير وفعال للعنصر الديني الذي استثاره هذا التصور ، وفرضه من خلال روح

العداء لسياسة الولايات المتحدة ، ومن ثم للأمريكيين ، خاصة مع ما هو ملاحظ من سعي أمريكي محموم للقضاء على الفكر الديني سواء من خلال تجفيف مصادره الماليه أو محاربة جماعاته وجمعياته المنتشرة في العالمين العربي والإسلامي . وللأسف أن محاربة هذا " الآخر " لم تتم من خلال دراسته ، بل من خلال السلاح والعنف واستعداء الآخرين عليه ، وتصويره وكأنه يمثل تهديدا للإسلام ذاته . ولا يزال هذا التصور حول " الآخر " الأمريكي سائدا في المخيلة الدينية بتعقيداته السياسية .

● ثالثا : " الآخر " وحقوق الإنسان

قضية " الآخر " في الفكر الإسلامي تطرح بعدا جديدا فيما يتعلق بموضوع حقوق الإنسان ، وهو موضوع يطرحه الغرب بقوة على الساحة العالمية ، خاصة وأن عصر العولمة سيشهد ضغطا دوليا لفرض هذه الحقوق الإنسانية بمفاهيمها الغربية على جميع الدول . فالانتهاكات المتواصلة لحقوق الإنسان خاصة في العالم الثالث كما يتبين من التقارير الدولية ، دفعت بالمجتمع الدولي إلى وضع العديد من الاتفاقات الحافظة لهذه الحقوق ، إضافة إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .. وبرغم تزايد عدد الدول التي اتخذت من الديمقراطية أساسا لنظامها السياسي ، إلا أن قضية حقوق الإنسان لا تزال بطيئة الحركة في كثير من الدول الديمقراطية غير الغربية ، وفي العالم الإسلامي يتخذ من الدين ذريعة لانتهاك الحقوق الإنسانية لـ " الآخر " ، خاصة في مجالي المساواة والحرية ، حيث يستخدم النص الديني لتبرير هذه الانتهاكات . و " الآخر " يتمثل في أكثر من صورة، المرأة والمثقف وغير المسلم . ونقدم الأمثلة التالية للدلالة على هذه الانتهاكات ، وإن كانت أشدها بالنسبة لغير المسلم :

1 - حق الحرية الدينية بالنسبة لغير المسلم ، فبناء الكنائس والمعابد ممنوع .
2 - حق حرية التبشير (الدعوة) لغير المسلم ممنوع .
3 - منع الحقوق السياسية للمرأة في بعض الدول الإسلامية (الكويت) .
4 - قتل المسلم الذي يغير دينه (جريمة الردة) .
5 - تجريم البحث في الموضوعات الدينية بشكل نقدي .
6 - عدم المساواة في الدية بين المسلم وغير المسلم في بعض الدول .

7 - قمع الحريات الفكرية بشكل عام ، خاصة حرية التعبير (نقد الحاكم باسم الدين) .

با ختصار لا يزال النص الديني يمارس دورا سلبيا من خلال إساءة تفسيره أو الإصرار على حرفيته دون أي اعتبار للواقع المعيش في عصر العولمة ، لممارسة الانتهاكات المختلفة لحقوق الإنسان . وفي اعتقادي أن جوهر المشكلة يتمثل في التمايز الذكوري والديني الذي يتضمنه النص . فالنص الديني يمايز بين الحر والعبد ، وبين الرجل والمرأة ، وبين المسلم وغير المسلم . وبرغم تغير الأوضاع الاجتماعية والدولية ، لا يزال الفقهاء يتمسكون بحرفية النصوص دون أي اهتمام لما تمثله من انتهاكات لحقوق الإنسان.

في عصر العولمة لا وجود لهذا " الآخر " ، حيث أن الإنسان الفرد القائم بذاته. من ثم لا بد من حقوق واحدة لكل الناس ، بغض النظر عن دينهم أو عرقهم أو جنسهم أو لونهم .وحيث أن هذه التمايزات مما لا يعترف به في العصر الحديث ، فقد وجب على المسلمين التخلي عن التمايز الديني الذي لا ينتمي إلى مفاهيم عصرنا الذي نعيشه ، وإعادة النظر إلى الذات الإنسانية القائمة ، أي إلى الإنسان الفرد دون نسبته إلى أي دين أو وضع اجتماعي ، وهذا لا يمكن أن يتم ما دام الفكر الديني هو المهيمن في المجتمع المسلم، خاصة العربي . و ما سيل الفتاوى التي تحرم تهنئة النصارى بأعيادهم التي تصدر سنويا ، وعدم السماح ببناء الكنائس ، وعدم السماح للأديان غير السماوية بممارسة شعائرهم في العلن سوى بعض الأمثلة الدالة على انتهاكات حقوق الإنسان باسم الدين . وللأسف أن الفقهاء يشاركون في هذا الوضع اللا إنساني ، بل أن جميع الأنظمة العربية الإسلامية لا تزال تتحفظ على بعض بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، خاصة فيما يتعلق بالحرية والمساواة بما يجعل هذه الأنظمة في آخر قائمة الحريات في العالم .

● الحل

المشكلة القائمة في هذا المشروع تتمثل في أن مفهوم " الآخر " بنسخته الدينية سواء من خلال النص الديني أو الموروث الفقهي والتاريخي ، لا يزال كامنا في اللاوعي الديني لدى المسلم ، خاصة ذلك الذي يتبنى ثقافة الجهاد الهجومي الذي روج له مفكر جماعة الأخوان المسلمين ، سيد قطب ، في كتابه الشهير " معالم في الطريق " ، الأمر الذي يتيح لفكرة " الآخر " الابتعاث من حين لآخر ، وما يصحب ذلك من تداعيات سلبية تحدث الكثير من الأضرار بالدين والدنيا . لذلك تتمثل معالجة هذه المشكلة المعقدة في تبني وسائل عملية يقع عبء تنفيذها على الحكومات العربية والإسلامية ، وهذه الوسائل هي التالي :

أولا : الإعلان الرسمي الصريح بتبني كل ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي وضعت أسسه الثورة الفرنسية ، وتبنته الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام 1948 ، وبدون أي تحفظات دينية ، وكذلك بتبني جميع الاتفاقات الدولية النابذة للتمييز وبدون أي تحفظ ، وأن يجد هذا الإعلان الرسمي طريقه إلى التنفيذ في جميع قوانين الدولة ، وذلك لإثبات مصداقية التبني من جهة ، وإلزام جميع مؤسسات الدولة بوضع بنود هذا الإعلان الإنساني موضع التنفيذ عند رسم مختلف السياسات الرسمية .

ثانيا : تعديل مناهج التعليم المدني والديني فيما يتعلق بالمفاهيم الخاصة بـ " الآخر " ، إذ لا تزال الكتب المدرسية تتعامل بالصورة السلبية لهذا " الآخر " ، خاصة المرأة واليهود ، وشيوع مفاهيم التمييز الديني بين المؤمن وغير المؤمن ، والمسلم وغير المسلم ، كما لا تزال هذه المناهج تذكر الرق والحرية بالمفهوم البدائي التقليدي ، كما تمتلئ هذه المناهج بمفاهيم الجهاد الديني ضد الكفار . وحيث أن طرق تدريس هذه المفاهيم مما تعجز وزارات التربية والتعليم عن مراقبته بفعالية ، فإن المجال مفتوح أمام المدرسين المؤدلجين لنقل تفسيراتهم الأيديولوجية لهذه المفاهيم : الجهاد ، الآخر ، الكافر ، المؤمن ، المرأة ، إلى عقلية الطفل أو الشاب بدون ضوابط . وهذا أحد الأسباب الرئيسة لانتشار ثقافة العنف في المجتمعات العربية والإسلامية .

ثالثا : منع الجماعات الدينية من استخدام مختلف المنابر الإعلامية من صحف ومجلات وخطب جمعة ، وبرامج دينية ، ومخيمات ربيعية ، لترويج ثقافة الجهاد ضد الآخر . لقد ثبت تورط هذه الجماعات في نشر روح العداء ضد " الآخر " ، خاصة مع سقوط نظام طالبان في أفغانستان ، وانتشار القوة العسكرية الأمريكية في العالم العربي ، خاصة منطقة الخليج العربي ، وتنامي ثقافة الجهاد المعتمدة على إبراز الصورة الدينية السلبية لـ " الآخر " ، وزاد الطين بلة ما تقوم به الدولة الصهيونية من اتباع سياسات إرهابية ضد الفلسطينين وتأييد أمريكي رسمي صريح أو ضمني لهذه السياسات ، ثم جاءت الحرب على العراق لتعمل على ترسيخ هذه الثقافة الجهادية التي شملت فيما شملت عليه اعتبار الأنظمة السياسية الخليجية المتعاونة مع الولايات المتحدة الأمريكية جزء أصيل من ذلك " الآخر " ، يجب القضاء عليه ، مما يفسر انتشار العمليات الإرهابية ضد النظام السياسي في هذه الدول .

رابعا : كل ما سبق يقتضي تحول النظام السياسي العربي من العلمانية الجزئية التي يعيشها إلى العلمانية الكاملة على مستوى الدولة ، أي تبني سياسة فصل الدين عن الدولة بوضع حاجز واضح قاطع بين الدين وصناعة القرار الرسمي بأنواعه المختلفة . وهذا هو الأسلوب الوحيد لإنهاء حالة النفاق السياسي الذي تمارسه الأنظمة العربية والإسلامية مع الدين ، في حين أنها تمارس الميكافيلية بأبشع صورها ، ودون أن نتجاهل حقيقة التحالف السياسي بين أنظمة سياسية فاقدة للمشروعية الدستورية والجماعات الدينية التي توفر المشروعية الدينية لأنظمة سياسية مستبدة . لذلك فإن الفصل بين الدين والدولة يخفف من غلواء الدور الديني على المستوى العام ، ويحصر الدين في البعد الشخصي ، ويفك أسر السياسة . وفي ظل مناهج تربوية وتعليمية مدنية لن يكون هناك مجال لطرح إشكالية " الآخر " من منظور ديني ، وبالتالي لن يعود هذا " الآخر " مشكلة بالنسبة للإنسان المسلم على المستوى العام .

خامسا : عدم اعتماد كتب الفقه والتفسير التي عفى عليها الزمن ، وما عادت تصلح لمفاهيم العصر الحديث ، والعمل على إما تحديث المعلومات الدينية بإعادة التفسير وعصرنته ، أو التوقف عن تدريسه في المدارس الدينية ، فهذا التراث الديني القديم أصبح معيقا للتفاهم الإنساني في المشترك بما يتضمنه من مصطلحات ومفاهيم دينية لا تصلح لعصر العولمة ، وهو ما يقتضي العمل على تغيير

المناهج الدينية ليس بإعادة شروحات ومصطلحات الجهاد وأهل الذمة وأهل الكتاب وغيرها ، بل بمنعها من التداول في هذه المناهج وذلك لإيقاف تنامي مفاهيم العنف لدى الطالب ، خاصة في المعاهد الدينية التي ثبت أنها أحد الروافد الأساسية لظاهرة العنف المادي في المجتمعات المسلمة ، فضلا عن أن هذا المنع سيعمل على خلق مفاهيم التسامح التي يفترض أن تكون البديل العلمي عند القيام بالتعديلات اللازمة لهذه المناهج .

خاتمة :

كل الأديان والعقائد والأفكار البشرية تحتاج إلى اختراع ذلك " الأخر " في بداية نشوئها ، لأن وجوده يوفر الحماس والزخم للاندفاع نحو الهيمنة والسيطرة . فاليهودية لها ذلك " الآخر " المتمثل في الأغيار ، وللمسيحيين كان المسلم هو ذلك " الآخر " كما تبين من الحروب الصليبية ، وكذلك الدين الإسلامي . لكن في خضم تطور المجتمع الإنساني تمكن الجميع ، عدا أهل الدين الإسلامي ، من التخلص من هذا " الآخر "، وتبني مفاهيم إنسانية. ولا شك أن الفضل الأكبر في إحداث هذه المتغيرات الإنسانية يعود إلى الفكر العلماني الذي أسس حقوق الإنسان الفرد . ولا مجال اليوم ، في عصر العولمة للحديث من جديد عن ذلك " الآخر " من خلال النص الديني ، كما أنه لم يعد مجديا التذرع بهذا النص لاستمرارية التمسك بمصطلحات بالية مثل أهل الكتاب وأهل الذمة والجزية وأهل الصليب في العصر الحديث ، لمواجهة القوة المتنامية لذلك " الآخر " ، كما لم يعد ملائما التمسك بحرفية النص الديني لانتهاك الحقوق الإنسانية بإهدار مبادئ الحرية والمساواة من خلال التمايز الديني .

إن سياسة الإقصاء لـ " الآخر " والانتقاص منه ، تضر أكثر مما تنفع ، إنها تشوه صورة الإسلام ، وتفسح الفرصة لذلك " الآخر " لإثبات وجهة نظره ، دع عنك تهم الإرهاب التي تتنامى يوما بعد يوم . لذلك لا بد من تحسين الصورة المشوهة عن الإسلام في علاقته بالآخر من خلال الاعتراف التام والكامل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكذلك الاتفاقات الدولية الخاصة بإلغاء كل أنواع التمييز والتحيز ، والوعي بإن مفهوم "الآخر" قد زال من الواقع المعاصر ،

وذلك حتى يتمكن المسلمون من العيش بسلام مع أنفسهم ومع الآخرين ، وحتى يتمكنوا من تقبل ذلك " الآخر " بغض النظر عن دينه ، واعتماد الذات الإنسانية في التعامل مع الآخرين ، وحتى يتمكنوا من القيام بدور إيجابي وفاعتل في المجال الحضاري الإنساني .

● ملحق

" الأخر " في النص الديني والموروث الفقهي

نظرة الشريعة الإسلامية إلى العالم]

تقسيم البشر على أساس العقيدة

بعث الله تعالى نبيه محمدا **(ص)** رسولا إلى جميع البشر ، قال تعالى " قل يا أيها الناس اني رسول الله إليكم جميعا " . وقال تعالى " وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا " . فرسالته **(ص)** عامة إلى جميع البشر مهما اختلفت أقطارهم وتناءت ديارهم . وكما أن رسالته **(ص)** عامة في المكان فهي أيضا عامة في الزمان لأن سيدنا محمد **(ص)** خاتم النبيين والمرسلين قال تعالى " ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما " . فالشريعة الإسلامية أذن عامة في المكان والزمان .

فمن استجاب لدعوة الإسلام وآمن برسالة محمد **(ص)** فهو مسلم ، ومن لم يستجب لها ولم يؤمن برسالته **(ص)** فهو غير المسلم . وهكذا ينقسم البشر في نظر الشريعة الإسلامية إلى فريقين كبيرين ، فريق المسلمين ، وفريق غير المسلمين . فالشريعة الإسلامية تقسم البشر على أساس قبولهم الإسلام أو رفضه بغض النظر عن أي اختلاف فيما بينهم من حيث الجنس أو اللون أو اللغة أو الاقليم أو أي اختلاف آخر . ودليل هذا ما جاء في القرآن الكريم في آيات كثيرة منها ، قوله تعالى " فاما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيدخلهم ربهم في رحمته ذلك هو الفوز المبين . وأما الذين كفروا أفلم تكن آياتي تتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوما مجرمين " . وقوله تعالى " الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم . والذين آمنوا

وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم " . " هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير " . فهذه الآيات الكريمة وغيرها تنطق بكل وضوح أن الناس أحد أثنين : أما مؤمن برسالة الإسلام ، وهو المسلم ، وأما كافر بها ، وهو غير المسلم .

وتقسيم البشر على أساس العقيدة الإسلامية ، في نظر الشريعة الإسلامية ، ليس بالأمر النظري الذي لا أثر له في الحياة ، بل أنه تقسيم بالغ الأهمية تترتب عليه نتائج خطيرة في الدنيا والآخرة ، إذ **على أساس هذا التقسيم يتحدد مركز الفرد في الدولة الإسلامية** * ، فضلا عن مركزه في الآخرة وما يترتب عليه من جزاء .

أصناف غير المسلمين :

غير المسلمين أصناف كثيرة ، وهؤلاء على اختلاف أصنافهم يجمعهم جامع عدم الدخول في الإسلام ، وأن كان لكل صنف منهم أسم خاص .ونذكر فيما يلي بعض أصنافهم :

أهل الكتاب :

الكتابي عند الأحناف ، كل من اعتقد دينا سماويا وله كتاب منزل كالتوراة والانجيل وصحف إبراهيم وشيت وزبور داود ، فلا يقتصر أهل الكتاب على اليهود والنصارى فقط بل يشمل غيرهم من أصحاب الكتب السماوية المنزلة .
وقال غير الأحناف ، كالحنابلة والشافعية ، أهل الكتاب هم اليهود والنصارى دون غيرهم كأصحاب صحف إبراهيم وشيت وزبور داود ، لأن قوله تعالى " أن تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا " يدل على أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى دون غيرهم ، ولأن تلك الصحف كانت مواعظ وأمثالا لا أحكام فيها فلا يثبت لها حكم الكتب المشتملة على الأحكام .
والقول الثاني هو الراجح ، لأن القرآن الكريم أطلق أسم " أهل الكتاب " على اليهود والنصارى دون غيرهم ، فهو خاص بهم . كما أن آية " أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا " صريحة في أن أهل الكتاب في اعتراف القرآن أنهم اليهود والنصارى دون غيرهم ، وهذا ما صرح به الأمام الجصاص الحنفي .

***** نقلا عن د . عبدالكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، طبعة بيروت 1984 ، ص 10 - 17**

وقد جاء ذكر اليهود والنصارى في القرآن الكريم في آيات كثيرة ، كما جاء ذكرهم باسم أهل الكتاب ، قال تعالى " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " . وقال تعالى " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا .. الخ " .

الصابئة :

وقد اختلف فيهم الفقهاء . فروى عن أبي حنيفة أنهم أهل كتاب . وقال أبو يوسف ومحمد ، ليسوا من أهل الكتاب . وكان أبو الحسن الكرخي يقول : الصابئون الذين هم عند أبي حنيفة من أهل الكتاب انما هم قوم ينتحلون دين المسيح ويقرأون الانجيل ، وأما الصابئون الذين يعبدون الكواكب فانهم ليسوا بأهل كتاب عندهم جميعا . وروى عن أحمد بن حنبل أنهم جنس من النصارى ، كما روى عنه أنهم من اليهود . وقال أبن قدامة الحنبلي : ينظر فيهم ، فان كانوا يوافقون أحد أهل الكتابين في نبيهم وكتابهم فهم منهم وإلا فليسوا من أهل الكتاب . وروى عن الحسن البصري أنهم بمنزلة المجوس ، وعن الأوزاعي ومالك أنهم قوم من المشركين بين اليهود والنصارى ليس لهم كتاب . والظاهر أن الفقهاء اختلفوا في أمر الصابئة لخفاء حقيقتهم وعدم وضوح ديانتهم ، فقال كل فقيه فيهم بناء على ما ظهر له من أمرهم أو بناء على ما ظنه فيهم . وفي العراق ، في الوقت الحاضر ، أقلية من الصابئة ، وهم يعتقدون بالخالق عز وجل ويؤمنون باليوم الآخر ويدعون أنهم يتبعون تعاليم آدم عليه السلام وأن نبيهم يحيى جاء ليبقي دين آدم مما علق به ، وعندهم كتاب يسمونه " الكانزابرا " أي صحف آدم ومن عباداتهم الصلاة وتقتصر على الوقوف والركوع والجلوس على الأرض دون سجود ، ويؤدونها في اليوم ثلاث مرات : قبل طلوع الشمس وعند زوالها وقبيل غروبها ويتوجهون في صلاتهم إلى النجم القطبي . فهم ، وهذا هو اعتقادهم ، يمكن اعتبارهم من أهل الكتاب على مقتضى المذهب الحنفي في أهل الكتاب .

المجوس :

والمجوس يعظمون الأنوار والنيران ويدعون نبوة زرادشت . وهم فرق شتى ، منهم المزدكية أصحاب مزدك ، وهؤلاء يرون الاشتراك في النساء والمكاسب

كما يشترك الناس في الهواء والماء . ومنهم الخرمية أصحاب بابك الخرمي ، وهم شر طوائفهم لا يقرون بخالق ولا معاد ولا نبوة ولا حلال ولا حرام .
والمجوس ليسوا من أهل الكتاب ، وعلى هذا القول جماهير الفقهاء . وقال بعضهم أنهم من أهل الكتاب بحجة أنهم كانوا أهل كتاب يدرسونه ولكن رفع ونزع من صدورهم ، وهذا يروى عن علي بن أبي طالب . والصواب أنهم ليسوا من أهل الكتاب بدليل قوله تعالى " أن تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا " فلو كان المجوس من أهل الكتاب لكان أهل الكتاب ثلاث طوائف ، وهذا خلاف ما تدل عليه الآية الكريمة . كما أن قول النبي (ص) : " سنوا بهم سنة أهل الكتاب " يدل على أنهم غيرهم ،لأنه لو كانوا منهم لقال هم من أهل الكتاب .
وفي إيران ، في الوقت الحاضر ، طائفة من المجوس يبلغ عددها المليون تقريبا . ويكثرون في مدينة " يزد " التي يعتبرونها بلدتهم المقدسة ، ولهم فيها وفي غيرها معابد نيران . ومن عقائدهم التناسخ وعبادة النار وأباحة نكاح المحارم .

الدهرية :

وهؤلاء ينكرون الخالق ويقولون لا إله ولا صانع للعالم ، وأن هذه الأشياء وجدت بلا خالق . فهم قوم عطلوا المخلوقات عن خالقها ، وقالوا ما حكاه الله تعالى عنهم " وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر " . وسموا بالدهرية لقولهم : وما يهلكنا إلا الدهر . وللشيخ جمال الدين الأفغاني رسالة في الرد عليهم كتبها جوابا على سؤال ورد إليه من الهند بشأنهم .

المشركون :

وهؤلاء يقرون بربوية الله تعالى ولكنهم لا يفردونه بالعبادة بل يشركون معه غيره ، كعبدة الأوثان من العرب ، وعبدة الشمس والملائكة ، ومن يعبد ما يستحسنه .

منكرو بعثة الرسل :

وهؤلاء يؤمنون بالله ولكنهم ينكرون بعثة الرسل فلا يؤمنون بنبي ولا رسول كفريق من الفلاسفة .

المرتدون :

والمرتد لغة الراجع مطلقا وشرعا عن دين الإسلام . والردة قد تكون باللفظ بان يجري المسلم باختياره كلمة الكفر على لسانه . ويشترط لوقوع الردة وصيرورة

الشخص مرتدا ، العقل والطوع والاختيار ، فلا تعتبر ردة المجنون ولا الصبي الذي لا يعقل ولا السكران الذاهب العقل ولا المكره إذا كان قلبه مطمئنا بالايمان . وليست الذكورة شرطا لوقوع الردة ، وكذا البلوغ عند الاحناف خلافا لغيرهم ، كالحنابلة ، إذ عندهم البلوغ شرط لاعتبار الردة .
والردة كما تكون بالألفاظ ، تكون أيضا بالافعال ، بأن يأتي المسلم فعلا يدل على استخفافه بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا ، وإلقاء القرآن الكريم في قذر عمدا .
وحكم المرتد إمهاله ثلاثة أيام وعرض الإسلام عليه لعله يرجع عن ردته . وعند الاحناف الإمهال غير واجب بل مستحب ، فإذا رجع المرتد إلى الاسلام فبها وإلا قتل . ولا فرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة ، وعند الأحناف المرأة تجبر على الإسلام ولا تقتل .

● مصادر البحث

- القرآن الكريم
- عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري ، صحيح البخاري ، الرياض 1999
- ابن القيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، بيروت 1982
- د . عبدالكريم زيدان ، أحكام أهل الذمة والمستأمنين ، بيروت
- المعجم المفرس لألفاظ الحديث النبوي ، مكتبة بريل ، لندن 1936
- حسن غريب ، الردة في الإسلام ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت 2000
- آدم متيز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، بيروت 1967
- أحمد عطية الله ، القاموس الإسلامي ، القاهرة 1966
- دائرة المعارف الإسلامية ، بيروت د . ت
- علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، بيروت 1990
- السيد سابق ، فقه السنة ، بيروت 1985
- راشد البراوي ، الموسوعة الإسلامية الميسرة ، القاهرة 1985

(3)

الـحريـة .. والـدين *

* كتـب بطلب من رئيس تحرير " مجلة عالم الفكر " ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ، ورفض نشـره بـدون ذكر الأسباب . عام 2004

" لو جرى الإحساس بأن التطور الحر للشخصية الفردية من الأصول الرئيسة للرفاهية ، وأنه ليس عنصرا مماثلا في الدرجة فحسب مع كل ما يقصد به بالمصطلحات : مدنية ، تثقيف ، تربية ، ثقافة ، ولكنه هو نفسه جزء ضروري وشرط لكل هذه الأشياء ، لما كان ثمة خطر من أن تبخس قيمة الحرية "

*** جون ستيوارت مل " في الحرية "**

تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الرابع ، ص 937

• مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى بحث علاقة " الحرية " بـ " الدين " سواء من خلال البحث عن معنى هذين اللفظين لغة واصطلاحا وكذلك موقع الحرية في الدين على مستويي النص والفكر الديني الإسلامي ، خاصة مع شيوع التصور العام أن الأديان جاءت لكي تحرر الإنسان من عبودية الفكر المنحرف دينيا ، ومن أخيه الإنسان أيضا ، بل ووصل الأمر إلى اعتبار الدين الإسلامي قد سبق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الفرنسي والذي تبنته منظمة الأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر عام 1948 ، في هذه الحقوق . لكن هل هذا التصور صحيح وقائم على مستوى الفكر والواقع ؟ . ويقتضي هذا الأمر ليس فقط الدراسة على مستوى اللغة لمصطلحي الحرية والدين من خلال المعاجم والموسوعات ، بل وكذلك من خلال الأمثلة العملية والشواهد الدينية المستمدة من النص الديني الإسلامي وتفسيراته وشروحه الفقهية ، وكذلك من الممارسات العملية لتاريخ دار الإسلام .

البحث العلمي في هذا الموضوع الحساس دينيا ، يقتضي الانسلاخ الفكري والوجداني عن الذات الدينية حتى يمكن بحث الموضوع بشكل محايد . ذلك

أن الانجراف وراء الذات الدينية معيق لأساسيات البحث العلمي الساعي إلى الحقيقة لأسباب شتى ، منها الاندفاع وراء تمجيد كل ما هو ديني على حساب هذه الحقيقة ، فضلا عن أن موضوع الدين ذاته ، خاصة الدين الإسلامي ، يدفع الآخرين إلى وضع الناقدين للفكر الديني موضع الخصومة اللّدة ، بما يدفع معظم الباحثين في الشأن الديني إلى التراجع أو الانكفاء وعدم الخوض في هذه الموضوعات . ويُقصد بالانسلاخ الفكري ، التجرد من القيد المعنوي لمختلف الإطروحات الدينية المتعلقة بشؤون الحياة ، خاصة إذا ما تعلق الأمر بموضوع هام وحيوي مثل الحرية التي لم يتم تحديد معناها الإصطلاحي في الفقه الديني الإسلامي إلى اليوم ، برغم الادعاء العام بمعرفة معناها ، وما يلابسها من تصورات مختلفة لدى الكثيرين حول العلاقة بين مصطلح الحرية كقيمة معرفية مطلقة ، والممارسات الإنسانية غير السوية التي تمارس في الغرب نتيجة للامتداد الرحب في مفهوم الحرية المدنية والشخصية بعد تجاوز النطاق الدستوري والقانوني .

ومن خلال هذا التوسع الإنساني الغربي في ممارسة " الحرية " على المستوى الشخصي المرافق لتنامي فكرة " الفردية **Individualism** " ، أخذ الحديث حول " الحرية المسؤولة " ينبت في ثنايا حقل الجانب القيمي لمصطلح " الحرية " ذاته ، ويتوسع في الشرق الذي لا يزال يتعامل مع الظاهرة الدينية بشكلها الثابت منذ قرون وفقا لما هو وارد في المؤلفات الفقهية والتفسيرات الدينية ، الأمر الذي دفع في النهاية إلى الحذر حين يبرز النقاش حول " الحرية " وممارساتها المختلفة ، واضعا المفاهيم الفقهية في مستوى فوقي على الحرية التي تعد إحدى أهم أعمدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . وزاد الطين بلة ـ كما يقولون ـ مع سعي الغرب لفرض هذه الحقوق على جميع الأنظمة السياسية ، خاصة الشرقية التي لا تزال تتمسك بالمفاهيم الفقهية لمعنى الحرية ، ليس فقط لأن هذه المفاهيم تخدم الاستبداد السياسي ، بل ولأنها أيضا تمثل كابحا دينيا لأجيال أخذت تتبنى كل ما هو غربي في عصر العولمة .

في ظل هذا الالتباس للعلاقة بين " الحرية " و " الدين " ، يحتاج الباحث إلى الحياد التام بعيدا عن الشعور الوجداني الممجد للدين على حساب الحرية ، سعيا وراء الحقيقة ، وتبيان جوانب هذا الالتباس وتوضيح ما يجب

توضيحه سواء فيما يخص " الحرية " وماهية علاقتها " بالدين " ، أو العكس ، أي علاقة الدين بالحرية .

● في المعنى

الحرية لغة هي الأرض الرملية ، وحرية القوم : أشرفهم وخالصتهم ، والحرة : الكريمة من النساء ضد الأمَة ، ومن صفحة العنق : موضع مجال القرط ، ومن ليالي الشهر : أولها ، ومن السحاب : الكثير الممطر . و " العبد يحر حرارا أعتق ، وتحرير الكتاب يعني تقويمه وتحسينه ، وتحرير الوزن يعني ضبطه بالتقويم . والحرية تعني الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار ولها مراتب ، وهي حرية العامة من رق الشهوات وحرية الخاصة من رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق ... وحرية الخاصة الخاصة من رق الرسوم والآثار .. والمحرور من غالب على مزاجه حرارة غريبة فأطرحته عن طريق الاعتدال " **(1)**

والمعنى المرافق لموضوع البحث في التعريف آنف الذكر يتصل بمفهوم الحرية مقابل العبودية ، أي المعنى المادي الجسدي المتصل بالإنسان : حرّ / عبد ، حرة / أمَة ، وحيث تتمثل القيمة المادية لمن هو في العبودية ، باعتباره شيء مادي قابل للتملك وله ثمن نقدي في حال تعرضه للعطب أو الضرر ، وهو المعنى الذي تتمحور حوله أحكام الرق المستمدة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، والمتصلة بتحرير " الرقبة " من العبودية أو ما يعرف فقهيا بـ " العتق " **(2)** . وهذا التصور المادي الضيق للحرية يفسر خلو المراجع الدينية من شرح مصطلح " الحرية " كقيمة فلسفية . **(3)** . ولهذا خلت كتب الفقهاء المسلمين من أية شروحات حول مصطلح " الحرية " من الناحية الفلسفية . أما في العصر الحديث فقد هجر المعاصرون من الكتّاب الإسلاميين هذا المفهوم للحرية المقابل للرق بسبب زوال الرق كظاهرة اجتماعية واقتصادية ، وتبنوا المفهو الغربي المعاصر من خلال ربطه بالحقوق الإنسانية كما سيأتي ذكره لاحقا . وبذلك يخلو الفكر الإسلامي من أي شرح للمعنى الاصطلاحي لمفهوم الحرية .

خلافا لهذا التوجه ، تتضمن اللغة الانجليزية مفهومين لمصطلح الحرية ، وهما : **Freedom** و **Liberty** . وبرغم وجود هذين اللفظين ، إلا أنه يتم ترجمتها في اللغة العربية بكملة " حرية " ، دون أي تفرقة بين ما يعنيه هذين المفهومين ، وحيث يتضمن مفهوم **Freedom** التحرر المادي المقابل للعبودية **Slavery (4)** ، إضافة إلى الاستخدام المتبادل بينها وبين مفهوم **Liberty** المتضمن معنى فلسفيا بالسلب حيث الحرية الفردية غير المقيدة ، والإيجاب حيث الحرية المقيدة بالقانون ، فضلا عن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مثلت إرهاصا فكريا لبزوغ مصطلح الحرية في المجتمع الغربي ، والتداعيات الأيديولوجية التي نتجت عن استخدام هذا المصطلح كما هو الحال مع ترسيخ الأيديولوجية الليبرالية في الفكر الغربي .

بمعنى آخر يثير مصطلح " الحرية " في اللغة الانجليزية العديد من التعقيدات الفكرية ، خلافا للغة العربية التي تقتصر على الجانب اللغوي فقط ، وبما لا يفيد المضمون الحيوي لمصطلح هام مثل " الحرية "**(5)** ، الأمر الذي انعكس على الفكر العربي والإسلامي فجاء خلوا من أية مضامين تاريخية واقتصادية وسياسية وحقوقية ، وهذا يفسر خلو الموسوعات العلمية المعاصرة من العلاقة بين الحرية والدين الإسلامي ، بل وحتى الفكر العربي على المستوى الفلسفي ، فضلا عن أن المؤلفات التي تبحث في موضوع حقوق الإنسان في الإسلام نادرا ما تناقش تعريف مفهوم الحرية فلسفيا ، بل تربطه دائما بفكرة الحق . ولهذا يتم اعتماد المفهوم الغربي للحرية في العصر الحديث .

اصطلاحا ، " الحرية " : " مفهوم سياسي واقتصادي وفلسفي وأخلاقي عام ومجرد ذو مدلولات متعددة ومتشعبة ، كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف . ويمكن تمييز ثلاثة مستويات مختلفة في تعريف الحرية ، المستوى اللغوي والمستوى الواقع في نطاق التفكير الأخلاقي والسياسي ، والمستوى الفلسفي . ويتركز البحث في مسألة " الحرية " دائما حول المستوى الثاني حيث ترتبط فكرة الحرية ذاتها بشبكة معقدة من المفاهيم مثل القانون ، والمؤسسة ، والسلطة السياسية .. الخ ، بحيث تستعمل كلمة الحرية في صيغة الجمع فيقال : الحريات المدنية ، السياسية ، العامة ، الاقتصادية ، الثقافية ، وهذه الحريات لا تعني القدرة على القيام بالعمل ذاته كما هي في المستوى اللغوي حيث تعني الحرية انعدام القيود القمعية ، بقدر ما

تتضمن عددا معينا من الحقوق المكتسبة المعترف بها من الآخرين ، والمكرسة في مؤسسات وأطر ذات طابع اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي " **(6)** . وعلى المستوى الديني أو اللاهوتي " اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين : موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية ليتحكم بأعماله ، وموقف القائلين بالجبرية ، أي أن أعمال البشر مقدّرة سلفا . وقد كان لمدرسة المعتزلة بحث في العلاقة بين هذا المستوى لمفهوم الحرية والقول بالعدل الإلهي ، كما ناقش اللاهوت المسيحي ومنذ القرن الخامس الميلادي مشكلة الحرية في صورة الصراع بين إنسان يصنع قدره وبين قدر رسم كل شيء سلفا " **(7)** . وخلافا للاهوت المسيحي ، يمكن القول أن الفكر الديني في الإسلام في العصر الحديث لم يخل من مناقشات حول مشكلة الحرية على مستوى السياسة والاجتماع ، ومن خلال ممارسة السلوك اللازم لهذه الحرية ، دون تجاهل لحقيقة أن هذه المناقشات إنما حدثت بتأثير الفكر الغربي في مجال حقوق الإنسان **(8)** .بمعنى أن جميع المؤلفات الخاصة بالحريات على اختلاف أنواعها في الفكر الإسلامي إنما جاءت كرد فعل للتوجه العالمي نحو حقوق الإنسان ، والسعي الغربي المتزايد لفرض البنود الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، حيث سعى المفكرون المسلمون إلى محاولة إثبات وجود هذه الحقوق في الدين الإسلامي ، بل والإدعاء أن لهذا الدين الأسبقية في ذلك ، دون أن يهتم أحد إلى حقيقة أنه لا يوجد كتاب فقهي واحد يتعرض لقضية الحرية كقيمة فكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية على غرار ما هو موجود في الفكر الغربي ، وهو ما انعكس على المؤلفات المعاصرة التي اقتصرت على مناقشة مفهوم الحرية في إطار السياسة والإجتماع أو المستوى الثاني المشار إليه آنفا في تعريف مصطلح " الحرية ، " حيث لا تطرح " المشكلة على الصعيد النظري البحت .. ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية " ، أي أنها نقلت عما ورد في فلسفة الأنوار التي ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، والتي عكستها الثورة الفرنسية في إعلانها المشهور **(9)**.

ودليل ذلك نلاحظه في بحث د . يحي الجمل حول " الحرية في المذاهب السياسية المختلفة " والذي لم يخصص سوى أقل من نصف صفحة لمناقشة هذا الموضوع الهام في الفكر السياسي الإسلامي **(10)** ، وكذلك خلو جميع هذه المؤلفات من الحريات المستجدة على الساحة مثل حرية الإعلام وحرية الضمير وحرية الصحافة على سبيل المثال لا الحصر . وغني عن القول أن قضية الحرية

المادية كنقيض للعبودية والتي نوقشت بوفرة في كتب الفقهاء ، قد ألغيت تماما من التعامل الفكري بعد زاول الرق من العالم وانتشار الحريات منذ القرن التاسع عشر ، علما بإن جميع المؤلفات الإسلامية حول حقوق الإنسان لم تُنشر إلا في السنوات الأخيرة جدا من الألفية الثانية .

إذا كان المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحرية قد غاب عن كتب التعريفات والموسوعات الإسلامية ، فإن مفهوم " الدين " في اللغة من الألفاظ التي تعددت مدلولاتها ومعانيها العامة والمتخصصة . يقال دانه يدينه أي أطاعه وذل له ، فالدين يكون بمعنى الطاعة ، والعادة ، والقضاء ، والحساب ، والجزاء ، ويكون بمعنى العقيدة والشرع والمّلة ، ويُعرف الدين بهذا المعنى بأنه " وضع إلهي يدعو ذوي العقول باختيارهم إلى ما فيه صلاحهم في الحال وفلاحهم في المستقبل " ، لهذا يقسم الدين إلى عقيدة و عمل **(11)** ، وبغض النظر عن التفرقة الاصطلاحية بين الدين والملة والمذاهب ، إلا أن مفهوم " الدين " من المنظور الإسلامي يقصد به الإسلام تحديدا ، توافقا مع قوله تعالى " إن الدين عند الله الآسلام " . **[آل عمران - 17]** **(12)** بذلك يتجه مقصود هذه الدراسة في مسألة العلاقة بين " الحرية " و " الدين " إلى الدين الإسلامي، آخر الآديان الإسلامية تحديدا، وليس الدين بالمعنى العام ، ليس فقط لأنه الأحدث ديانة من بين الديانات السماوية ، بل ولتوسع الفقهاء المتقدمين في قضية الرق وطرق تحريرهم وفقا لمنطوق النصوص الدينية ، وكذلك لسعي الفقهاء والباحثين الإسلاميين في التاريخ الحديث والمعاصر لتوسعة نطاق البحث في الحريات والحقوق العامة وردها إلى أصلها الإسلامي بزعمهم ، حتى وإن كان ذلك قد حدث كرد فعل على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، مما يقلل من أصالة البحث العلمي في هذا الموضوع الهام والحيوي في الأدبيات الإسلامية المعاصرة ، وأيضا لضعفه عن الاتصال بالواقع المعيش في المجتمعات والنظم السياسية في البلاد المسلمة .

• في النص الديني

النص الديني يشمل القرآن الكريم والسنّة النبوية القولية (الأحاديث) . والدين مثل اللغة والثقافة انعكاس للواقع المعيش تلازما واختلافا ، لكنه لا يتجاوزه في المضمون الثقافي ، لأنه لا يمكن تجاوز ما تآلف عليه الناس في حياتهم الثقافية . ولذلك لا مجال لما يسميه المفكر المغربي الجابري بـ " اللامفكر فيه " ، في سياق النص الديني أو حتى الثقافي العام. لذلك لا بد أن يأتي مضمون النص الديني من جهة اللفظ والمصطلح ، بما هو مألوف ومعروف في لغة القوم وثقافتهم . والحرية بمفهومها المعاصر السياسي والاقتصادي والفلسفي والأخلاقي وبمدلولاتها المتعددة ، على النحو الذي يتم به تعريفها الآن في المعاجم والموسوعات الغربية ، ليست مما هو مألوف ومعروف في لغة العرب المسلمين وحياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، لذلك ليس غريبا عدم ورود هذا المصطلح : " الحرية " في النص الديني ، فضلا عن حقيقة أن جميع الحضارات والأديان السابقة على الإسلام لم تعرف هذا المصطلح ، ولم تتعامل معه على ما نعرفه نحن ، أهل العصر الحديث . لكن ، لا يمكن القول أن النص الديني قد تعامل مع أحد جوانب مفهوم الحرية بما يتسق والثقافة السائدة في عصره ، ألا وهو الجانب المادي المتصل بالحرية والاستعباد بشكل مباشر . بل تضمن النص الديني بشكل غير مباشر وغير حقوقي واضح وقاطع مفهوم الحريات العامة (العقيدة ، الحياة ، الرأي ، البحث العلمي .. الخ) في مستواها الاجتماعي ، بمعنى معاصر هو " حقوق الإنسان " ، دون تجاهل لحقيقة أن الفقهاء والمفكرين الإسلاميين استخلصوا هذه الحقوق الإنسانية من النصوص الدينية ذات الصلة بهذه الحقوق ، الأمر الذي أدى إلى نشوء نوع من الاستبدال لحقوق الله وحقوق العباد التي تم هجرها فكريا ، بحقوق الإنسان التي أصبحت من الموضوعات الهامة والحيوية في العصر الحديث ، ومن الطبيعي أن يتم تجاهل مفهوم الحرية مقابل الاستعباد بعد زوال ظروف هذا النوع من الحرية في الفكر الحديث والمعاصر ، وتحريم هذا الرق عالميا .

على مستوى المعنى الأول حيث الحرية مقابل العبودية ، يرد في القرآن الكريم ذكر " الحر بالحر " كما في قوله تعالى " كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر " [**البقرة 178**]. حيث الإشارة واضحة جدا إن يكون قصاص القاتل

الحر هو القتل بالمثل ، إذا ما قتل حرا مثله ، أي مساويا له في الحرية . وقد دعم الحديث النبوي هذا المبدأ القرآني بشواهد كثيرة كما سنشرح عند ورود الأحاديث النبوية . وهذه الآية القرآنية لا تتكرر في القرآن . أما الكلمة الأخرى فهي " تحرير " كما ورد في العديد من الآيات في مواضع تعاهدية واجتماعية مختلفة :

- ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة **(النساء - 92)**
- فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة **(النساء 92)**
- وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة **(النساء 92)**
- فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة مؤمنة **(المائدة - 89)**
- والذين يظاهرون منكم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا **(المجادلة - 3)**

ويلاحظ في هذه الآيات أن التركيز على تحرير العبد أو الرقيق المؤمن في المقام الأول ، مما يعني أن الإيمان ليس معتقا للرقيق بذاته ، كما أنه وسيلة لحل الإشكالات الإيمانية **(المائدة - 89)** ، أو الاجتماعية كما في سورة **(المجادلة - 3)** . كما يستدل من سورة النساء أعلاه أن المؤمن لا يقتل بالكافر. من جهة أخرى تدل هذه الآيات على الأسلوب القرآني في تحرير الرقيق بشكل عام من خلال المسرب الديني المعروف بـ (الكفّارات) في الأحوال المختلفة الوارد ذكرها آنفا . ويبدو واضحا أن المستوى الاجتماعي لمصطلح الحرية ، أي التحول إلى فكرة القانون ، ليست محل اهتمام الشارع سبحانه بما يحيلنا ذلك إلى حقيقة الاتساق بين النص القرآني والواقع الإنساني الذي ظهر فيه آنذاك .

أما بالنسبة للأحاديث النبوية فالأمر لا يختلف عما ورد في القرآن الكريم ، حيث تتضمن كتب الأحاديث الصحيحة كالبخاري ومسلم ما يُعرف بـ " كتاب العتق " ، وهو فصل يتضمن جميع الأحاديث النبوية المتعلقة بأحكام عتق (تحرير)

الإرقاء في المجتمع الإسلامي . **(13)** ومن خلال استعراض مختلف الأحاديث النبوية يتبين أن هذه الأحاديث لم تتجاوز المفهوم المادي للحرية المتصل بالإنسان من جهة كونه حرا أو عبدا (رقيق) بما يتسق مع الإطار الاجتماعي العام للمجتمع الإسلامي آنذاك ، والتوجه الإسلامي العام يحث المسلم على التكفير عن ذنوبه وأخطائه بتحرير رقبة إنسان آخر ، خاصة إذا كان مسلما ، وكيفية وجوب التعامل الإنساني مع الرقيق ، وتوسعة مسارب التحرير في المجتمع الإسلامي .

" كان اتخاذ الرقيق منتشرا عند اليهود والنصارى والمسلمين " **(14)** ، مما يعني أن الإسلام من خلال نصوصه الدينية ، لم يكن مجافيا لما عهده الناس من تعامل بتجارة الرقيق بشكل عام ، لكنه أدخل مفاهيم أكثر إنسانية في التعامل مع الرقيق على مستوى التحرير من عبودية الإنسان ، وإن عاب عليه البعض من غير المسلمين القدماء ، إقراره هذه التجارة اللإنسانية **(15)** . وكما هو الحال مع الآيات القرآنية ، تمكن الفقهاء والمفكرون الإسلاميون في العصر الحديث من استنتاج مختلف الشواهد الدينية لتدعيم فكرة الحريات العامة عند الحديث عن " حقوق الإنسان " من خلال " عصرنة " الأحكام والمفاهيم الدينية الواردة في هذه الأحاديث ، وهو أمر سهلته حادثة المقارنة والمشابهة بين مختلف الحريات العامة التي غدت من معالم الحياة الإنسانية المعاصرة ، لكن لا يزال البون شاسعا بين المقصود بمفهوم الحرية المعاصر ، والمستوى الذي تعاملت به النصوص الدينية مع هذا المفهوم بما يسقط هذا التعامل الذي عفى عليه الزمن وتجاوزته الأحداث الإنسانية وتطور مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان . وفي الحقيقة أن النص الديني لم يرتق حضاريا إلى المستوى المطلوب لمفهوم الحرية كقيمة إنسانية مطلقة تشمل جميع الناس بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي والديني الذي ينتمون إليه . وبذلك لا يمكن الاستشهاد بهذه النصوص الدينية لشرح القيمة الإنسانية لمصطلح " الحرية " ، كما يتم التعامل معها في العصر الحديث ، وهو المفهوم المُستمد من عصر الأنوار .

إذن يمكن القول أن مستوى العلاقة بين الحرية والدين من خلال النص الديني ليس محققا للمفهوم المعاصر لمصطلح " الحرية " كقيمة إنسانية مطلقة للإنسان الفرد ، فضلا عن كونه لايصلح للاستخدام المعاصر بسبب قصور معناه حول التصور الفكري الإنساني لمصطلح الحرية ، بل وانعدام المعنى حول الحرية الذي يتضمنه

النص ، مع تطور فكرة الحرية ذاتها من ناحية بعدها الطبيعي والذي دافع عنه فلاسفة التنوير الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهو البعد الذي ساهم فيما بعد في اكتشاف حقوق الإنسان **(16)**.

المفهوم القرآني والنبوي القائم في النصوص الدينية لمصطلح الحرية تحديدا ، لا يساعد الباحث في مجال حقوق الإنسان لاتخاذه مدخلا لبناء نظرية دينية خاصة في هذا المجال ، بما يفسر خلو كتب الفقهاء عن أي بحث حول الحرية وأبعادها الطبيعية والثقافية والسياسية والاقتصادية ، الأمر الذي جعل التراث الفكري القديم غير ذي فائدة في الموضوع محل البحث .

• في الفكر الديني

المقصود بالفكر الديني ذلك التراث الفكري الذي سطره المفكرون المسلمون من فقهاء وفلاسفة ، وهو تراث ضخم كما يتبين عند النظر إلى المؤلفات الإسلامية الفقهية والفلسفية في مختلف الموضوعات الدينية والحياتية . وعلى الرغم من رأي البعض من أن فكرة " الحرية " لم تمر في الإسلام بنفس المراحل التي مرت بها في الفكر السياسي المعاصر ، نظرا لأن الفكر السياسي المعاصر لم يعترف بفكرة الحرية إلا بعد صراع عنيف وثورات دامية استمرت قرونا عديدة ... ومثل هذا الصراع لا نجده في الفكر الإسلامي ، لأن فكرة الحرية في الإسلام فكرة مسلمة ، وحق طبيعي يجب على الدولة أن توفره للأفراد **(17)** ، إلا أن الحقيقة التي يجب الاعتراف بها أن الإسلام على مستوى النص الديني لم يعرف معنى الحرية كقيمة إنسانية بأبعادها المختلفة على نحو ما يعرضه الفكر المعاصر ، ولا على مستوى الكتابات الفقهية التي لم تتجاوز النص الديني ، وهو ما يمكن تفهمه في ضوء الإنجاز الإنساني الفكري المحدود لفكرة الحرية في تلك القرون . إضافة إلى أن عصور التاريخ الإسلامي شهدت ثورات كثيرة وكبيرة كالثورة العباسية ضد الحكم الأموي بدعوى تصحيح مسار الحكم الإسلامي الذي انحرف في ظل بني أمية كما زعم العباسيون ، وكذلك ثورات الخوارج التي لا حصر لها ، وثورة الزنج الشهيرة والقرامطة ، لكن كل هذا العنف السياسي المسلح في دار الإسلام لم يؤدي إلى البحث في فكرة الحرية ، نظرا لغياب الإنسان كمفهوم مستقل في التراث

الإسلامي ، وإذا حضر فإنه يكون باستمرار في علاقة مع الله " ، أي أن التراث الإسلامي القديم لم يبحث فكرة الإنسان في علاقته مع المجتمع والسلطة على المستوى الحقوقي **(18)** ، لذلك غابت عبارة " حقوق الإنسان " في النصوص العربية والإسلامية التي ترجع إلى ما قبل منتصف القرن الماضي على أبعد تقدير ... إن العبارة القريبة منها ، التي نصادفها في الادبيات الإسلامية والفقهية منها خاصة ، هي : حقوق الله وحقوق العباد **(19)** . وبغياب هذا البعد الهام من الفكر الديني الإسلامي كان من الطبيعي أن تغيب فكرة الحرية بما يتفق مع راي المستشرق فرانز روزنثال " يجب أن نعترف بأن مشكلة الحرية لم تلق اهتماما كبيرا في المصنفات الفقهية " **(20)** .

يقرر د . حسن حنفي أن الإسلام " لم يعرف الحرية إلا في مقابل العبودية كنظام اجتماعي ، ولم يعرف مفهوم الحقوق بل عرف مفهوم الواجبات . فالحضارة الإسلامية تقوم على عدم تناسب بين الحقوق والواجبات لصالح الواجبات " **(21)** . ويؤكد د . الجابري ذلك بغياب فكرة "حقوق الإنسان " وتأكيد الحديث عن " حقوق الله وحقوق العباد " **(22)** ، والمقصود بحقوق العباد هنا ليس له علاقة بالحرية الشاملة التي هي من حق الفرد ، بل حقوق تتصل بالمجال الجنائي وشبه الجنائي **(23)** ، وبذلك أنعدم النقاش حول فكرة الحرية في كتب الفقه والفلسفة ، اللهم من زوايا الحرية مقابل العبودية ، والحرية الميتافيزيقية المتصلة بعلم الكلام أو اللاهوت **(24)** ، بل ويمكن القول بدون مبالغة أن كتب الفقه تحديدا قد خلت من البحث في الحرية في مستواها الاجتماعي ، حين يختل ميزان العدل في مجال حقوق الإنسان بالتمايز الديني بين المسلم وغير المسلم لصالح الإنسان المسلم ، وبين الرجل الحر والمرأة الحرة ، فضلا عن الانتهاكات الدينية لحرية العقيدة والرأي **(25)** ، بتعبير آخر لم يرتبط المستوى الاجتماعي للحرية بفكرة حقوق الإنسان كما يعرضها المفكرون الإسلاميون اليوم لإثبات أسبقية الإسلام في مجال حقوق الإنسان على الأوروبيين . لقد كان المستوى الاجتماعي لفكرة الحرية في المجتمع المسلم والمرتبط بالحقوق والواجبات ، قائم على التمايز الديني بين المسلم وغير المسلم ، وبين الرجل والمرأة ، وأيضا بين الحر والعبد . لم تكن الحرية في المؤلفات الفقهية فكرة جوهرية ذات بعد طبيعي كما توصل إليها الفكر الغربي الحديث ، بقدر ما كانت استتباعا لما هو وارد في النصوص الدينية .

إقرارا بالعبودية البشرية ، جاء القرآن الكريم مقررا لتخفيف العقوبة الجسدية إلى النصف لمن لا يمتلك حرية الإرداة ، وهذا منتهى العدل لأن انعدام حالة المساواة في الإرادة ، لا بد وأن تؤدي إلى انعدام حالة المساواة في الفعل المصاحب لهذه الإرادة ، كما ورد في قوله تعالى في سورة النساء ـ الأية 25 بالنسبة للأمَـة التي تزني حيث تنال الأمَـة نصف العقاب المقرر للمرأة الحرة . كذلك الأمر بشأن المرأة التي أسقط عنها واجب النفقة والحرب ، فكان نصيبها في الإرث النصف من إرث الرجل .لكن المشكلة كانت في استمرارية هذه اللامساواة في الحياة بين المسلمين أنفسهم من أحرار وعبيد ، ورجال ونساء ، وبين المسلمين وغير المسلمين .

وفقا للحديث النبوي المنسوب إلى على بن أبي طالب (أن لا يقتل مسلم بكافر) **(26)** ، وأن دية المرأة نصف دية الرجل لأنها على النصف في الميراث والشهادة ، ودية أهل الكتاب من ذميين أو معاهدين مستأمنين نصف دية المسلم . وذهب الشافعي إلى أن ديتهم : ثلث دية المسلم ، ودية الوثني والمجوسي المعاهد أو المستأمن : ثلثا عشر دية المسلم **(27)** . وبرغم مبدأ الحرية الدينية التي أقرها القرآن الكريم في قوله تعالى (لا إكراه في الدين) البقرة ـ 256 ، إلا أن ذلك قد تم تفسيره في اتجاه واحد ألا وهو قبل اعتناق الدين الإسلامي ، فمن يخرج من هذا الدين بعد إعلان إسلامه يعد مرتدا وجب استتابته ثم قتله إن هو أصر على الردة. وهذه العقوبة مما هو مشهور في كتب الفقه تأسيا على حديث النبي (ص) : " من بدل دينه فاقتلوه " **(28)** . من هذه الأمثلة وغيرها يتبين أن كتب الفقه كانت بعيدة جدا عن " الحرية الشاملة " التي نعرفها اليوم ، والتي تبين قصورا مريعا في التصور الديني لمفهوم الحرية . كذلك الأمر مع أهل الذمة الذين تم التمييز بينهم وبين المسلمين بسبب الدين . ومهما حاول المفكرون المسلمون المعاصرون التخفيف من وقع هذا التمايز بسبب الدين باعتبار أن الإسلام أفضل من غيره الأديان الأخرى ، إلا أن الحقيقة القاضية بتدني مستوى الحرية وفي كل المجالات الدينية والاجتماعية ، لا يمكن إخفائها أو تجاهلها **(29)**.

على المستوى الميتافيزيقي سواء ما يتصل بعلم الكلام أو التصوف فقد أبتعد عن الموضوع كقضية حياتية في بعدها الطبيعي . فرقة المعتزلة والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، والتي تعد أول فرقة إسلامية تنهج المنهج العقلي في البحث وتقدم براهين العقل على ظواهر النصوص والمأثورات ، بل

وتطلب عرض النصوص والمأثورات على براهين العقل ، تبنت قضية الحرية من خلال أول أصل من الأصول الخمسة التي قامت عليها نظريتهم ومقالاتهم ، ألا وهو " العدل " **(30)** . وباختصار شديد يعني " العدل "[القول بحرية الإنسان واختياره ، وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه بحسب قصده إليها وإرادته لها، واختراعه لهذه الأفعال] **(31)** . بذلك يقرر المعتزلة في البحث [أن للإنسان قدرة وإرادة ومشيئة واستطاعة ، قد خلقها له خالقه ، وأنها تؤدي وظائفها ، بشكل مستقل وحر ، فيما يتعلق بالأفعال المقدرة للإنسان ، ومن ثم فالإنسان هو خالق أفعاله ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ونسبة هذه الأفعال إليه هي نسبة حقيقية ، ومن ثم فإن الجزاء ثوابا وعقابا ، هو أمر منطقي ، ليس فيه شبهة جور تلحق بالباري سبحانه] **(32)** .وبذلك يلتقي فكر المعتزلة حول الحرية مع فكر مفكري العصر الحديث من المسلمين ، الذي يرى أن الحرية ليست حق طبيعي ، بل حق ديني **(33)** . بذلك ابتعد الفكر المعتزلي في قضية حرية الإرادة أو العدل ، عن المقصود الحقيقي لمصطلح الحرية كقيمة إنسانية مطلقة ، وفقا لما نفهمه اليوم ، ومن ثم فلا تعود هناك فائدة تذكر من شروحاتهم المتعلقة بحرية الاختيار فيما يتصل بموضوع البحث ، ولأن الموضوع لا يتعلق بالقضاء والقدر الإلهيين .

أما على المستوى الصوفي فيورد روزنثال في المفهوم الصوفي من خلال البحث في مفهوم" الحرية في التأملات الميتافيزيقية " حيث يتبنى المتصوفة فكرة الحرية من خلال " الفكرة القائلة بأن الجسد الإنساني هو سجن للنفس " والتي لقيت قبولا واسعا عند المسلمين الأتقياء الذين عبروا عنها بأشكال مختلفة في كتاباتهم . ويقدم روزنثال العديد من الأمثلة الدالة على ذلك ، مثل قول داوود بن نصير الطائي **(34)** (ت 165 هـ) حين حانت وفاته : " الآن خرجت من السجن " .

فالمتصوفون يرون الحياة سلسلة من السجون أولا سجن الوجود في صلب الوالد وآخرها سجن القبر .**(35)**. فالقشيري **(36)** (ت 1072 م) يخصص في رسالته فصلا عن الحرية بمعنى مختلف اعتمادا على قوله تعالى (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ، بقوله : إنما آثروا على أنفسهم لتجردهم عما خرجوا منه وآثروا به . وهناك آراء صوفية كثيرة حول موضوع الحرية بالمعنى الصوفي أوردها روزنثال **(37)** ، لكنها جميعها لاتفيد شيئا في مجال البحث عن موضوع الحرية الدنيوية ، وهي آراء لاتعدو المفهوم البسيط للتحرر إما من رق

شهوات الدنيا أو رق العبودية ، بل أن الصوفية ترى في الحرية من الأمور الدنيوية قمة العبودية لله سبحانه **(38)**.

من خلال هذا العرض الموجز لمعنى مصطلح الحرية في الفكر الديني التقليدي يتبين أن الفقهاء والفلاسفة المسلمين لم يتعرفوا على معنى الحرية الإنسانية في مجالها الواسع ، ولم يكن لديهم الإدراك الفكري لتطوير هذا المفهوم إنسانيا سواء على المستوى الفردي أو المستوى الاجتماعي من خلال الحقوق والواجبات . وبالرغم من ضخامة التراث الإسلامي فقهيا وفلسفيا وخاصة في المجال الفقهي ، إلا أن ما كتبه الفقهاء في موضوع " الحرية " ضئيل جدا ، ولا يستحق النظر في العصر الحديث ، إذ لا قيمة له في الحياة الإنسانية بشكل عام ، خاصة مع سقوط معنى الحرية مقابل العبودية ، وتجاهل المعنى الميتافيزيقي الصوفي للحرية في ظل الاندفاع نحو الحرية الفردية ، والتوسع في الحريات الفكرية والمدنية . وبذلك لا تغدو لهذا التراث ـ خاصة الفقهي منه ـ قيمة ثقافية حقيقية في العصر الحديث ، مما أضعف دور هذا التراث في السجال الحضاري المعاصر عند مناقشة موضوع الحريات . ويرى البعض من أمثال المفكر محمد عابد الجابري ، أن موضوع الحرية بمفهومه المعاصر من موضوعات " اللامفكر فيه " في ذلك الوقت ، الأمر الذي يبرر غياب المفاهيم المعاصرة للحرية من المؤلفات الفقهية ، وهو ما يمكن قبوله لولا إطروحة " صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان " ، التي تسود الأدبيات الدينية المعاصرة ، وهو ما دفع المفكرين الإسلاميين المعاصرين للتطورات الأوروبية الحديثة في مجال الحريات ، إلى إعادة الخوض في الموضوع من خلال رؤية جديدة وإن كان غربية ، هي " حقوق الإنسان " ، ومحاولة استنباط منهج جديد يقضي بإعادة النظر في النص الديني قرآنا وحديثا وتجييره لصالح تفسيرات جديدة تؤيد الحريات من خلال حقوق الإنسان ، مع تجاهل تام لكل التراث الفقهي والفلسفي الخاص بمعنى الحرية مقابل العبودية ، أو التحرر من الشهوات الدنيوية ، والتركيز على البعد الحقوقي والاجتماعي ، ولكن مع الالتزام بالتقييد الذي يفرضه النص الديني في بعض الحريات كما سنرى . وبرغم كثرة الكتابات المعاصرة حول حقوق الإنسان ، ظل مصطلح " الحرية " بدون تعريف أو شرح لمضمونه كما سنرى لاحقا .

والحقيقة التي تبرز من خلال المؤلفات الفقهية والفلسفية أن الفكر الديني كان في حالة عجز تام عن تطوير فكرة الحرية حتى في حدود المفهوم المحدود للحرية والخاصة بالرجل الحر ، وبرغم اتساع مساحة التسامح الديني تجاه غير المسلمين خلال العصور

الإسلامية الزاهية إلا أن خط هذا التسامح لم يكن تصاعديا على المستوى المدني بسبب ما شهدته العلاقة بين المسلمين وغيرهم من تدن اجتماعي واضح في كتابات السياسة الشرعية في العصور المتأخرة . لقد تعرض الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي (ت 422 هـ) لنقد حاد من قبل الفقهاء حين أجاز لأهل الذمة تولي منصب وزارة التنفيذ في كتابه الشهير ((الأحكام السلطانية والولايات الدينية))، وعد الفقهاء ذلك سقطة مجافية للدين **(39)** . كما تبين لنا كتابات أبن تيمية وفتاواه تجاه المذاهب الأخرى من غير السنة تشددا غير مبرر على المستوى الاجتماعي ، والتي لا تزال آثارها الدينية ـ الاجتماعية قائمة إلى اليوم ، خاصة بعد انتشار فكر الحركة الوهابية .

● الحرية في العصر الحديث

لا يمكن دراسة وفهم مصطلح " الحرية " دون مراجعة مصطلح " التنوير " **The Enlightement** " والذي يحدد المؤرخون بدايته ونهايته في الفترة من منتصف القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر . وتكمن الأهمية السياسية لهذه الحركة في أسلوب تأثيرها في الفكر السياسي من خلال تدمير الافتراضات السياسية المبكرة والتي هيمنت على التاريخ السياسي الأوروبي في العصور الوسطى **(40)** ، وكذلك كونها " مجموعة من التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية حدثت في نهاية القرن الثامن عشر " **(41)** . ولكن الأهمية الكبرى لها كحركة فكرية تمثلت في رفض السلطة القائمة ، خاصة للكنيسة ، أكثر من أي عقيدة أخرى . وبفضل عصر التنوير تحرر الإنسان من الوصاية الفكرية والارتباط بالتقدم البشري اعتمادا على العقل ، وتعد الحرية إحدى أهم الدعامات أو المبادئ الأساسية للتنوير جنبا إلى جنب مع العدالة والتقدم والعلم . وعلى المستوى الديني ، يعد سبنيوزا الفيلسوف الأكثر تطرفا في دراسته " لقضايا الدين والطبيعة وموقع الإنسان منها ، والحلولية التي تنتهي إليها فلسفته ترفض الأديان السماوية ، مثلما يرفضها عمليا نقده للكتب المقدسة " **(42)** .

برغم أن النهضة العربية التي بدأت تباشيرها مع الغزو الفرنسي لمصر في نهاية القرن الثامن عشر ، وما تضمنته تلك النهضة آنذاك من دعوة إلى الديمقراطية

والحرية والعقلانية والعلمانية ، وانتشار الفكر الليبرالي في الأرض العربية **(43)** ، إلا أن الحديث عن الحرية جاء متأخرا جدا ، حيث يرى البعض أنه ابتدأ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر من خلال كتابات الليبراليين من أمثال أديب إسحق وأحمد لطفي السيد **(44)** ، أما الفكر الإسلامي فلم يتعامل مع هذه الأفكار خاصة من خلال منظور " حقوق الإنسان " ، إلا قبيل منتصف القرن العشرين على أبعد تقدير **(45)** . وبذلك تكون الليبرالية العربية قد سبقت الفكر الإسلامي المعاصر في دراستها للحرية . وتكفي الإشارة في هذا المقام إلى أديب أسحق المتوفي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والذي يقرر أن الحرية " ثالوث موحد الذات متلازم الصفات ، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية ، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية ، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية " . أما بالنسبة للمفكر المصري أحمد لطفي السيد فقد اعتبر الحرية " معطى أوليا سابقا على كل ماعداه في الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية على حد سواء . إنها النقطة الأولى التي لا بد من البدء منها لأنها الشرط الضروري في تكوين الحياة الإنسانية ، وعليه فمهما كانت الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية ، لا توازي شيئا من الضرر الذي تأتي به طبائع الاستبداد " **(46)** وأما المفكر نقولا زيادة فيشير إلى " الحرية الحياتية " هو " الشيء الجديد الذي دخل معنى الحرية نتيجة للاتصال بالغرب هو المعنى الحياتي العلماني فحرية الناس في حياتهم السياسية والمدنية ، ومساواتهم أمام القضاء وفي الفرص المختلفة " **(47)** .

في مقابل هذا الطرح المتقدم لفكرة الحرية لدى الفكر الليبرالي ، تأخر الفكر الديني إلى الثمانينات من القرن العشرين لكي يشرح وجهة نظر الدين في الحرية من ناحية حقوق الإنسان**(48)** مع توفر بعض الكتابات المتناثرة حول الموضوع في بعض الدوريات **(49)** . وهي كتابات تظهر بصورة رد فعل تجاه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، أكثر من كونها كتابات أصيلة في الحرية ، فضلا عن عدم موضوعيتها ، بمعنى أنها لا تناقش الفكرة ذاتها ، بقدر ما تناقش استتباعاتها بحقوق الإنسان ، وهو موضوع لاحق لفكرة الحرية الطبيعية أو الحرية الفردية . " لقد كان مدار الاهتمام في القرون الوسطى هو العلاقة بين الإنسان والله . أما في العصر الحديث والمعاصر فالاهتمام مركز أكثر على العلاقة بين الإنسان والجماعة البشرية التي يعيش فيها ومعها ، والتي ينظر إليها من منظورين متباينين ولكن متكاملين : منظور اجتماعي، ومنظور سياسي ، في المنظور الأول يتحدد وضع الإنسان من خلال الزوج (الفرد والمجتمع) ، بينما يتحدد في المنظور الثاني من

خلال الزوج (المواطن والدولة) " **(50)** . وبتعبير آخر ، يقرر الجابري أن المفهوم الديني القرو ـ وسطي والمتعلق بحقوق الله وحقوق العباد ، ماعاد له وجود في الحياة المعاصرة ، الأمر الذي يستدعى معه ما يسميه بـ " تجسير الفجوة " الزمنية والدينية من خلال " التعامل مع النصوص الإسلامية بصورة تحتفظ لها بتاريخيتها من جهة ، وترتفع بدرجة وعينا بمضامينها وآفاق التفكير التي تسمح به إلى مستوى مشاغلنا الراهنة " **(51)** . ولكن هل تمكن الفقهاء والمفكرون الإسلاميون من تحقيق هذه الدعوة ؟ هذا ما سنحاول الإجابة من خلال استعراض بعض الكتابات الدينية المعاصرة التي سعت لتبيان الموضوع الغربي : حقوق الإنسان ضمن المنظومة الدينية سواء في النص الديني أو التجربة التاريخية لدار الإسلام .

● قراءة في النصوص المعاصرة

لمواجهة التوجه العالمي نحو إقرار حقوق الإنسان ، واعتراف العالم بأفضلية السبق الأوروبي في هذا المجال ، ومع تنامي الحريات المدنية والفكرية وغيرها للإنسان الفرد بصفته الذاتية ، كان لا بد من ظهور الصوت الإسلامي في هذا الموضوع الهام . ويبدو من مجمل الكتابات الإسلامية " أنه يُعاد إنشاء التراث الإسلامي بعلاقته بمبادئ حقوق الإنسان العالمية ، بالاستعانة بمنبعين : نصوص التراث الإسلامي مقروءة في ضوء ما نبهت له " فلسفة الأنوار " أو بالتماثل معنى ودلالة مع مبادئ الإعلانات العالمية المتلاحقة .. بل إن محاولات كثيرة ، أكثر شمولا ، بُذلت لاستخلاص إعلانات لشرعة حقوق الإنسان بتعبير إسلامي ، ومصطلحات إسلامية **(52)** ، وقد تجسد ذلك كما يرى برهان غليون في " ثلاث اتجاهات أساسية: الاتجاه الأول ، اتجاه إنساني تحرري يشكل استمرارا لروح التجديد التي بثها الفكر الإسلامي الإصلاحي تحت تأثير جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، والتي تتفاعل مع المكتسبات العالمية على أنها جزء من تراث البشرية المشترك ، من دون وصمها بالأجنبية أو بالتعبير بالضرورة عن روح الحضارة الأجنبية . ولكنها وإن سعت إلى إقامتها على مرجعية إسلامية ، فهي لا تسعى كاتجاهات أخرى إلى تأكيد أسبقيتها في الإسلام ، أو أفضلية الضمانات التي يقدمها الإسلام لتطبيقها . أما

الاتجاه الثاني فـهو الاتجاه السلفي الجديد ، الذي يقبل حقوق الإنسان ولكنه ينـتـقد إطارها المرجعي الغربي ويسعى إلى إعـادة بنـائـها على المرجعية الإسلامية التي تـجعـلها تـتـفـق مع مـواد الشريعة الإسلامية . وهـو يـؤكد أسبقية الإسلام في الحديث عن حقوق الإنسان ، والطابع الإجباري لهذه الحقوق بوصفها نوعا من العبادات ، عـلى الرغم من أنه لا يتردد في الانتقاص منها ، بحسب ما تمليه الشريعـة . والاتجاه الثالث هو الاتجاه الراديكالي المحافظ الذي يرفض مبـدأ التـفكير من منطلقات غربية ، وبالتالي يطالب بالتمسك بالمصطلحات الإسلامية ... لكن القاسم المشترك بين جميع هؤلاء هـو انتزاع هـذه الفكرة من مرجعيتها الغربية والسعي إلى مؤائمتها مع قيم الثقافة العربية والإسلامية " **(53)** .

ويـمكن القول أن الـذين ناقشوا قضية حقوق الإنسان ينـقسمون إلى قسمين ، رواد النهضة العربية من أمثـال رفاعـة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبدة والكواكبي ورشيد رضا بما يـتفـاوتـون وبـعضـهم البعض في التفاصيل في مسألة النهضة العربية والإسلامية **(54)** ، ومفكرو العصر الحديث من الذين يمثلون اليوم ما يسمى بتيار الصحوة الإسلامية من أمثال د . يوسف القرضاوي وراشد الغنـوشي على سبيل المثال لا الحصر ، ومن يسايرهم من الفقهاء الذين أصبحوا يتـحدثون باسم الإسلام في مختلف القضايا ، ويشترك الإثنان في الرؤية المثالية التمجيدية لعلاقة الإسلام كدين ، بـحقوق الإنسان ، وإن اخـتـلفا في التفاصيل . لكن ورغم كـل هـذه المؤلفات واللـغـة التضخيمية للإسلام في هـذا المجال ، لا يتـوفر كـتاب واحـد في المكتبة الإسلامية حول الحرية كمشكلة فلسفية تـتـعلق بالفرد في الـمقام الأول ولـذاتـه ، ثـم لـعـلاقـته بالمجتمع والدولة **(55)**. لذلك لا يهمنا في إطار موضوع الحرية محل البحث ، دراسة حقوق الإنسان من وجهة نظر الإسلام التي يـدبـجـهـا الفقهاء والمفكرون الإسلاميون ، قـدر اهتمامنا بالأفكار والإشارات الشاردة حول موضوع الحرية في عصر ما بعـد هيمنة التيار الديني الذي استعاد مكانته بعد نكسة عام 1967 ، واشتـداد انتشاره منـذ الـثمانينات ، آخـذين بعـين الاعـتبار أن رواد النـهـضة العربية كان يحوزون رؤية أكثر تقـدمية من أقرانهم الـذين كتبوا في نفس الموضوع في الربع الأخير من القرن العشرين . كان رواد النهضة العربية يسعون إلى تنـظيم الدولة و " دسـتـرتـها " في المقام الأول **(56)** ، في زمن شهـد نـشوء الدولة القـوميـة وإعـادة ترتيب الحياة الاجتماعية والسياسية والتعليمية وغيرها ، ومن ثم كانت قراءة " الحرية " تتم من خلال الـدعـوة لإقـامـة الـدولة الدستورية الـمـتضمنة " حـقوق الإنسان " بالـمقايسـة مع ما هـو قائم في دول " الفرنجـة " ، وبالتالي كان زمن اقتباس وليس زمن

تأصيل فكري . والمفكر الإسلامي المحافظ رشيد رضا لم يتردد في الاعتراف بإنه لولا " معاشرة الأوروبيين " ، لما عرف المسلمون الحكم الدستوري **(57)** .

ما يهمنا في اللحظة الراهنة ليس الدولة الدستورية التي أستقر بها المقام في أرجاء العالمين العربي والإسلامي ، بل موقع " الحرية " في الفكر الديني المعاصر ، وذلك بعد أن أصبحت " الحرية " خطوة متقدمة بالقياس إلى فكرة الدستور . ففي مقابل نجاح الديمقراطية في الغرب بالانتقال من المستوى التنظيمي الدستوري ، إلى المستوى الاجتماعي ، بما صحب ذلك من تطور هائل في الحريات الدينية والمدنية والفكرية ، نجد فشلا ذريعا للديمقراطية في الشرق المسلم سواء على المستوى التنظيمي أو الاجتماعي ، حتى أصبح الحديث عن التخلف الديمقراطي، والاستبداد الديمقراطي شائعا في الأدبيات السياسية . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل زاد الطين بلة هيمنة الفكر الديني السلفي بما يتضمنه من رفض للديمقراطية والدولة الدستورية ، والدعوة لإعادة الدورالمفترض للنص الديني في المجتمع المسلم والدولة "المسلمة"، الأمر الذي أتاح لزعماء الجماعات الدينية المجال لإبراز هذا الدور فيما يتصل بالحرية وحقوق الإنسان ، وتابعهم في ذلك الكثير من الباحثين والمفكرين الإسلاميين الذين أخذ كل واحد منهم يدلو بدلوه في هذا المجال وفقا لقراءته الخاصة للنص الديني ، ولكن بتوحد مشترك للغة التمجيدية والتبجيلية للعنصر الإسلامي ، وذلك لتبرير القيود الدينية على حقوق الإنسان . هذه القيود التي لاينكرونها بل يقرون مشروعيتها إلى حكمه الخالق سبحانه .

يمكن القول أن هذه القراءة الجديدة للنص الديني ، وبما يخدم تحقيق مقولة الإقرار الإسلامي لحقوق الإنسان بشكل عام ، تمثل " تجديدا " في اللغة الدينية من جهة إعادة استخدام وتفسير النص الديني ، والتراث الإسلامي بما يخدم مسألة حقوق الإنسان ، ولكن بغض النظر عن مدى ارتباط ذلك بالواقع ، مع الالتزام الشديد بالقيود التي يفرضها النص على هذه الحقوق ، حتى وإن مثلت هذه القيود انتهاكا لهذه الحقوق من وجهة الغرب **(58)** . اللغة "الإسلامية " الجديدة لا تنجرف وراء الرؤية الغربية ، بل تظل مخلصة لجوهر النص الديني حتى وإن كان هذا الجوهر مناقضا لجوهر الحرية .

في ظل هذه اللغة الجديدة ، " الحرية " ليست حقا طبيعيا وإنما منحة من الدين الإسلامي " منح الإسلام الإنسان حق الحرية ، وحرره من قيود الذل والاستعباد والتبعية " **(59)** وهي " جُعل قانوني وليس حقا طبيعيا ، فما كان

للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي وأن الإنسان لم يخلق حرا ، وإنما ليكون حرا " **(60)** . وهذا رأي معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين **(61)** . " فالحرية عند الترابي ـ المفكر الإسلامي ـ ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله" **(62)** .
والحرية : " هو أن نكون من أولياء الله الصالحين والصلاح قيمة ذاتية ونسبية وشخصية وهو جزء من العلاقة بين الإنسان وربه " **(63)** . والمفكر علال الفاسي يرى أن الحرية هبة سماوية للإنسان اقترن ظهورها بظهور الوحي **(64)** . ويعلق الباحث يوسف سلامة على ذلك بالقول : "وهكذا تتحول الحرية عند أبرز ممثلي الفكر الإسلامي المعاصر ـ الغزالي والقرضاوي والفاسي والترابي والغنوشي ـ فتصبح عبادة أو وسيلة للعبادة أو طريقة في إلغاء الحرية وسلبها " **(65)** . وبذلك يتم اختزال الحرية " إلى أقصى درجات الفقر والتجريد وأن تتحول من كونها فعلا خلاقا إلى كونها أداة لسلب الكائن الإنساني وإلغائه عندما يتصور نفسه مجرد تابع ، وذلك لا يكون إلا على حساب خصوصيته وذاتيته التي يفترض أن تنمو وتزدهر بالحرية لا أن يتم سلبها وإنكارها " **(66)** .

مشكلة " الحرية " في الفكر الإسلامي المعاصر أنها لا تزال تربط بين الإنسان والله . وغياب الإنسان كمفهوم مستقل وفقا لمعطيات الفكر الغربي يقلل من القيمة الفكرية لمصطلح " الحرية " . وكل ما هو وارد في الأدبيات الإسلامية من نقاش حول الديمقراطية والدولة والسلطة وحقوق الإنسان لا يقوم على الاستقلال الفكري ، بل مرتبط بالنص المؤسس للجماعة المسلمة ، وكل فكرة ـ حتى ولو كانت الحرية ـ تتعارض مع النص وتفسيراته ، فكرة لا مشروعية لها على أرض الواقع . هذا الربط الثيولوجي بين الله من خلال النص ، والإنسان يعيق مفهوم الحرية ، كمصطلح مستقل بذاته في مفهوم الإنسان كما هو الحال في الفكر الغربي ، فالدين بحضوره البارز في كل فكر إسلامي يجعل من الحرية مجرد فكرة تابعة للنص ، تعلو قيمتها وتنخفض وفقا لتجليات النص المقدس . فالعقيدة هي أساس الحريات العامة وحقوق الإنسان في الإسلام وفقا لما يراه المفكر الإسلامي راشد الغنوشي**(67)** . بذلك تكون العقيدة أساس مشروعية الحرية ، فإذا ما وافقت الحرية نصوص هذه العقيدة تم اعتبارها ضمن المنظومة الإسلامية ، وأما إذا خالفتها فهي خارجة عن المشروعية . والأمثلة على ذلك كثيرة منها ، حرية الاعتقاد ، حيث لا يحق للمسلم تغيير عقيدته وإلا ضُربت عنقه **(68)** . ولا يحق للمرأة المسلمة بالتزوج من غير المسلم ، ولا يحق للمسلم أن يتزوج غير ذات الدين السماوي ، لأنها مشركة ، ولا يحق لغير المسلم

تـولي المناصب العامة في الدولـة الإسـلامية ، ولا يـحق لغير الـمسلم الـتبشير بـديـنـه في بـلاد الإسـلام . والمرأة ليست مساوية للرجل في الحـرية حيث ليس لها حق الـقـوامـة عـلى الرجـل ، كما أنها ليست عنصرا مستقلا بشكل كامل مثل الرجل **(69)** . وما حـدث ويحـدث للـمـفكر العـربي د . نصـر حـامد أو زيـد ، أو إعـدام المفكر الإسلامي محمود محمد طـه في السـودان سـوى أمثـلة من واقع إسلامي يرفض حرية الفكر إذا رأي الفـقـهـاء أنها مـتـعـارضة مع النص الديني .

• خـلاصة وخـاتـمـة

بـنـاء عـلى مـا سبق يمـكن الـقـول أن الأدبـيـات الإسـلامية القـديمة والمعاصرة لم تتـمكن من تحديد مفـهـوم " الحرية " لأسـباب ديـنـية في الـمقام الأول تـقوم عـلى النص المقـدس ، ولأسباب تاريخية لم يتمكن الفقهاء من تفاديها ، كما لم يتمكن النص الديني من الارتقاء عنها لما فيه صالح البشرية ، نـظرا لمحدودية الفهم البشري لـ " مؤسسـة " الرق في ذلك الزمان ، وبرغم إمكانية تبرير إخفـاق الفقهاء في دراسة الحرية كقـيمة إنسانية على المستوى التجريدي ، حيث خلت مؤلفاتهم من مناقشـة مضمون الحرية إلا في إطار محدد يتـمثل في الحرية مقابل العبودية ، إلا أنـه لا يمكن تبرير إخفاق الفقهاء والمفكرين الإسلاميين في معـالجـة هـذا المصطلح الذي استقـر في ضمير الإنسانية وأكدته المواثيق الدولية مـنـذ القرن التاسع عشر حتى اليوم . وما المـناقشات الكثيرة حول حقوق الإنسان ، دون شرح مضمون الحرية الإنسانية مـن حيث المبـدأ وإعـلان الاعتراف بهـا ، سـوى دليل على العجز الفكري ، وضعف في المقـدرة الفكرية على إعـادة النظر في النص الديني وفقا لروح الـعصـر . بل يمـكن القـول أن الكتابات الإسلامية المعاصرة تمثل انتكاسة فكرية في مجال البحث في موضوع الحرية الإنسانية كما يتبين في ثنايا البحث .

هـذه الدراسات الإسـلامية المعاصرة تثبت لـكل قـارئ وبـاحث ، حـقـيقة أن الـدين ضـد الحـريـة من حيث الـمبـدأ ، لأن الحـرية تـابع للـدين ، تتـحرك في إطاره ، ويمثل هـو مـدى مشروعيتها ، وأن الحرية الإنسانية ليست حـق إنسـاني ، بـل مسـتـمـدة من الوحي ، وقـد تـم تجـيـيـر العـديد من الآيـات والأحـاديث النبوية لإثبات هـذه المقولة ، والإصرار عليها ، بـدلا من " إعادة " النظر في هـذه النصوص ، وبحث كل

الاحتمالات الممكنة للتفسير والتأويل بما يحقق المزيد من الإفساح الفكري لمصطلح الحرية . والنص الديني أولا وأخيرا مرهون بنظر من يقرأه ويقوم بتأويله . لذلك يرى د . الجابري وبحق " أن التاريخ العربي الثقافي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج بشكل ردئ للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط الصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور ، وبالتالي فنحن مازلنا سجناء الرؤية و المفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم ، مما يجرنا من دون أن نشعر ، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله ، إلى جعل حاضرنا مشغولا بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته " **(70)** . وهذا التحليل القيم ينسحب على الكتابات المعاصرة حول حقوق الإنسان كتجسيد فكري بقضية الحرية ، حيث يلاحظ الباحث في هذه الكتابات ضغط الماضي من خلال تكرار المقولات ذاتها باعتبار الحرية منحة دينية ، وليست حق طبيعي للإنسان الفرد ، ومن ثم ارتبطت الحريات العامة والمتجلاة في حقوق الإنسان ، بالنص الديني ، حيث لا حرية إلا بحدود ما يقرره النص ، الأمر الذي ألغى بعض الحقوق الإنسانية الأساسية ، وأهدر قيمتها الطبيعية على المستوى الاجتماعي العام .

بذلك يمكن القول أن الفقه الإسلامي المعاصر ، كما يتضح من كتابات المفكرين الإسلاميين ، لا يزال أسير النص الديني بتأويلاته التراثية التقليدية . ولو أفترضنا بقاء مؤسسة الرق إلى اليوم لوجدنا نفس المقولات القديمة تتكرر اليوم ، مما يعني أن المفكر الإسلامي ليس " حرا " في اقتحام عالم التفسير والتأويل بشكل معاصر ، أو ما يسمى بـ " تطوير " الفكر الإسلامي المعاصر . بل اعتبر البعض أن " المطالبة بتطوير الخطاب الديني ، كلمة حق يراد بها باطل " **(71)** ، وبالتالي تصبح هذه الكتابات غير ذات قيمة فكرية في موضوع الحرية ، مما يعني وجود أزمة فكرية جادة على مستوى العلاقة بين النص الديني بكل تجلياته ، ومفهوم الحرية ، وهذا ما يجعل ـ على ما يبدو ـ من قضية الحرية مشكلة معقدة في الفكر الديني ، وأنها ليست بذلك التبسيط المخل الذي تحفل الأدبيات الإسلامية ، باعتبار العقيدة هي الأساس وانتهى الأمر .

القضية ليست بتلك البساطة ، فالحرية قضية إنسانية معاصرة لامفر من مواجهتها ، والتراث الديني التقليدي الذي يقدم في " صحن " جديد ، لا يصلح للتعامل مع الواقع ، والنص الديني في نهاية الأمر رهن بما ينطق به الرجال . والعالم الإسلامي

بحاجة إلى " نطق " جديد ، يتفحص زوايا الرؤية المتعددة للنص ، بهدف التوصل إلى الزاوية المناسبة التي تجعل من الفكر الديني الإسلامي دينا عصريا تثبت مكانته الفكرية بين حضارات العالم المعاصر ، دون أن يعني ذلك التخلي عن الهوية الإسلامية .

إعادة قراءة النص بروح العصر ومفاهيمه ، أمر حتمي ولازم لتجديد علاقة الدين بالحرية والارتقاء بها من عالم المحددات إلى عالم الإطلاق ، وفي إطار يظل معه النص مقدسا ، ولكن بتأويلات عصرية تتعامل مع الإنسان كمفهوم مستقل قائم بذاته . ومن الأمثلة التي يمكن التمثيل بها ، حرية المعتقد الديني والتي لا تزال تدور مع الحديث الديني " من بدل دينه فاقتلوه " ، برغم أنه حديث آحاد لا يترتب عليه حكم ، وكذلك وجود نص قرآني " لا إكراه في الدين " ، الأمر الذي يستلزم معه تأكيد النص القرآني وتوسعة نطاق الحرية الدينية بإلغاء مفهوم الردة في الدين ، ومن ثم التخلي عن عقوبة القتل الملازمة لهذه الجريمة ، خاصة أن معظم البلاد الإسلامية اليوم لا تطبق هذه العقوبة . كذلك الأمر مع وضع المرأة في المجتمع ، وغير المسلمين ، حيث يعاد النظر في النصوص الدينية المتعلقة بالآخر ، وما يترتب على ذلك من توفر نظرة شمولية جديدة في مجال الحريات العامة ، وحقوق الإنسان ، إذ ليس من المقبول أن تظل الحريات العامة في موضع متخلف حضاريا في البلاد الإسلامية بسبب النص الديني وتفسيراته الماضوية. هذا الاجترار لثقافة الماضي يجب أن تتوقف ، وأن يعاد النظر فيها بروح العصر .

لكن إلى أن يتحقق ذلك ، تظل العلاقة بين الحرية والدين ، علاقة يشوبها الكثير من اللايقين والتخلف وفقا للمفاهيم المعاصرة للحرية . ويقتضي الأمر أن يعاد النظر في ترتيب علاقة الإنسان بالمجتمع ، وليس مع الله ، نظرا لأننا نعيش في مجتمع مدني . وإذا تمكن الفكر الديني من التعامل مع الإنسان كمفهوم مستقل ، عندئذ سيتغير مفهوم الدين للحرية ، وستكتسب الحرية أبعادا حضارية جديدة .

• الحواشي

1 - نقلا عن جميل منيمنة ، مشكلة الحرية في الإسلام ، الكتاب الأول ، ص 18

2 - أنظر على سبيل المثال ، محمد علي الصابوني ، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن - المجلد الأول

ص 174 ، 175 . وصحيح البخاري " كتاب العتق " .

3 - أحمد عطية الله ، القاموس الإسلامي ، وكذلك دائرة المعارف الإسلامية ، حيث لا وجود مطلقا لمصطلح "الحرية "

4 - The compact Edition of The Oxford English Dictionary V.(A-o) (Freedom)

5 - David Robertson , Dictionary of politics , pp . 134,135 and 186, 190

6 - عبدالوهاب الكيالي (محرر) ، موسوعة السياسة ، المجلد الثاني ، ص 242 - 243 ، د . معن زيادة

(محرر) ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، ص 365 - 367 .

7 - معن زيادة ، مرجع سابق .

8 - زكريا البري ، " الإسلام وحقوق الإنسان "، في عالم الفكر ، ص 105 - 133 ، وكذلك راشد الغنوشي ، الحريات

العامة في الدولة الإسلامية ، على سبيل المثال لا الحصر .

9 - معن زيادة ، مرجع سابق .

10 - عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الرابع 1971 ، ص 135 - 158 .

11 - أحمد عطية الله ، القاموس الإسلامي ، المجلد الثاني ، ص 423 . وعلي بن محمد الشريف الجرجاني ،

كتاب التعريفات ، ص 111 . ولتفصيل أكثر راجع معن زيادة ، مرجع سابق ، مادة " دين " .

12 - دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد التاسع ، ص 368 - 369 . رغم الاعتقاد الشائع أن " الإسلام " يُقصد به

الدين الذي أوحى به الله إلى نبيه محمد (ص) ، إلا أن المقصود بالإسلام لغة هو التسليم لله باعتباره الخالق

لكل شيء ، الأمر الذي يقتضي معه اعتبار كل من يؤمن بالإله الواحد من المسلمين ، أي الذي أسلم لله خالصا

بالعبودية تصديقا لقوله تعالى : " بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه " [البقرة 112] .

وكذلك قوله تعالى : " ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن " [النساء 125] .

13 - يتضمن " صحيح البخاري " كتاب العتق ، والمتضمن بدوره عشرين بابا في العتق وأحكام الرقيق ، وكذلك محمد

فؤاد عبد الباقي (تجميع) ، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ، ص 364 - 368 ، والمعجم المفهرس

لألفاظ الحديث النبوي ، المجلد (أ - ح) .

14 - آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، المجلد الأول ، ص 295 .

15 - المرجع السابق ، حاشية (1) .

16 - يوسف سلامة ، " إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكرالإسلامي الحديث " ، في حقوق الإنسان في الفكر

العربي ، ص 655 .

17 - د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الإسلام ، ص 230 .

18 - د . حسن حنفي ، " الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان " ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي ،ص 593 .

19 - د . محمد عابد الجابري ، " مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية " ، في حقوق الإنسان في

الفكر العربي ، ص 26 .

20 - مفهوم الحرية في الإسلام ، ص 14 .

21 - مرجع سابق ، ص 584 .

22 - مرجع سابق ، ص 26 .

23 - الجابري ، مرجع سابق ، ص 28 .

24 - روز نثال ، مفهوم الحرية في الإسلام ، ص 36 .

25 - صحيح البخاري ، " كتاب الديات " ، و كتاب استتابة المرتدين ، وكذلك السيد سابق ، فقه السنة ، المجلد الثاني .

26 - صحيح البخاري ، ص 1191 ، حديث رقم 6915 .

27 - السيد سابق ، مرجع سابق ، ص 563 - 565 .

28 - المرجع السابق ، ص 450 - 460 .

29 - هذا ما حاوله د . صبحي الصالح في معرض تحقيقه لكتاب أبن قيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة . لكن الكتاب ذاته

يقوم على التمييز الديني كما يتبين من خلال عنوانه ومضمونه . وكذلك فاروق السامرائي ، " حقوق الإنسان في

القرآن الكريم " ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي ص 88 وما بعدها .

30 - عبدالوهاب الكيالي (محرر) ، موسوعة السياسة ، المجلد السادس ، مادة (معتزلة) ، والأصول الخمسة هي :

العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

31 - المرجع السابق ، ص 241 .

32 - محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، ص 48 ، وكذلك المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص 84 وما بعدها .

33 - راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص 38 .

34 - خير الدين الزركلي ، الأعلام ، المجلد الثاني ، ص 335 .

35 - روز نثال ، مرجع سابق ، ص 91 - 92 .

36 - الزركلي ، الأعلام ، المجلد 4 ، ص 57 .

37 - المرجع السابق ، ص 92 - 98 .

38 - المرجع السابق ، ص 98 .

39 - أحمد البغدادي ، الفكر السياسي لأبي الحسن الماوردي ، ص 143 - 144 .

40 - David Robertson , Ibid , PP 105 – 106 .

41 - ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، ص 128 .

42 - المرجع السابق ، ص 131 - 133 ، وأنظر أيضا سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة .

43 - ميجان الرويلي ، مرجع سابق ، ص 136 - 137 .

44 - يوسف سلامة ، مرجع سابق ، ص 655 .

45 - محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 26 .

46 - يوسف سلامة ، مرجع سابق ، ص 655 - 659 .

47 - بيان نويهض الحوت ، " حقوق الإنسان في النصوص التاريخية العربية الحديثة " ، في حقوق الإنسان في الفكر

العربي ، ص 728 .

48 - Ann . E. Mayer , Islam & Human Rights , P 11

49 - راجع عالم الفكر ، مرجع سابق ، خاصة بحث الشيخ زكريا البري ، " الإسلام وحقوق الإنسان "

50 - الجابري ، مرجع سابق ، ص 26 .

51 - الجابري ، مرجع سابق .

52 - وجيه كوثراني ، " من التنظيمات إلى الدستور : حقوق الإنسان في نصوص كتاب النهضة " ، في حقوق

الإنسان في الفكر العربي ، ص 420 - 421 .

53 - برهان غليون ، " حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر " ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي

ص 403 .

54 - وجيه كوثراني ، مرجع سابق .

55 - أنظر على سبيل المثال ، د . زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، حيث لم يورد المؤلف أي رأي لأي مفكر عربي

في دراسة هذه المشكلة ، بل اعتمد على دراسات وآراء المفكرين الغربيين ، وأيضا د . يمنى طريف الخولي،

الحرية الإنسانية والعلم .

56 - وجيه كوثراني ، مرجع سابق ، ص 424 .

57 - رشيد رضا ، مختارات سياسية من مجلة " المنار " ص 23 - 24 .

58 - Ann E . Mayer , Ibid , PP. 73 – 77 .

59 - فاروق السامرائي ، " حقوق الإنسان في القرآن الكريم " ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي ص 288 .

60 - راشد الغنوشي ، مرجع سابق ، ص 38 .

61 - المرجع السابق .

62 - يوسف سلامة ، مرجع سابق ، ص 680 .

63 - المرجع السابق .

64 - المرجع السابق .

65 - المرجع السابق ، ص 681 .

66 - المرجع السابق .

67 - الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص 39 - 41 .

68 - حسن خ غريب ، الردة في الإسلام ، قراءة تاريخية في الأصول

69 - Ann E . Mayer , Ibid , PP. 136 . ، وكذلك النور حمد ، " التشريع الإسلامي وحقوق الإنسان "

في حقوق الإنسان في الفكر العربي ، ص 699 .

70 - محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي ، نقلا عن النور حمد ، مرجع سابق

ص 692 .

71 - محمد سليم العوا ، الرأي العام - الكويت ، 9 فبراير 2004 .

● مصادر الدراسة :

- أحمد جلال حماد ، حرية الرأي في الميدان السياسي : بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإعلام ، ط 1 ، دار الوفاء ، المنصورة 1987 .

- أحمد عطية الله ، القاموس السياسي ، 5 مجلدات ، ط 1 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1966 .

- أحمد مبارك البغدادي ، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي ، ط 1 ، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع ،الكويت 1984 .

- آدم متيز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ط 4 ، مجلدان ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1967 .

- جميل م . منيمنة ، مشكلة الحرية في الإسلام ، جزءان ، ط 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1974 .

- حسن خ . غريب ، الردة في الإسلام : قراءة تاريخية وفكرية ، ط 2 ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت 2000 .

- خير الدين الزركلي ، الإعلام : قاموس تراجم ، ط 7 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1986 .

- راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1993 .

- راشد البراوي ، الموسوعة الإسلامية الميسرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1985 .

- دائرة المعارف الإسلامية ، دار الفكر ، د . ت .

- زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، القاهرة ، د . ت .

ـ السيد سابق ، فقه السنة ، 3 مجلدات ، ط 7 ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1985 .

ـ شمس الدين أبن القيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة ، ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1983 .

ـ عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الرابع (يناير ـ مارس) 1971 ـ دولة الكويت .

ـ عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري ، صحيح بخاري ، ط 2 ، مكتبة دار السلام ، الرياض 1999 .

ـ عبدالوهاب الكيالي (تحرير) ، موسوعة السياسة ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1990 .

ـ عدي زيد الكيلاني ، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي ، ط 1 ، دار البشير ، الأردن 1990 .

ـ علي بن محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت 1990 .

ـ فرانز روز نثال ، الحرية في الإسلام ، ط 1 ، معهد الإنماء العربي ، بيروت 1978 .

ـ محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الإسلام ، مطبوعات جامعة الكويت ، د . ت .

ـ محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، دار الوحدة ، بيروت 1985 .

ـ محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1972.

ـ محمد فتحي عثمان ، من أحوال الفكر السياسي الإسلامي ، ط 1 ، مؤسسة الرسالة ، 1979 .

ـ محمد فؤاد عبدالباقي ، اللؤلؤة والمرجان فيما أتفق عليه الشيخان ، وزارة الأوقاف ، الكويت 1977 .

ـ محمد فؤاد عبدالباقي ، المعجم المفرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ت .

ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، حقوق الإنسان في الفكر العربي : دراسات في النصوص ، ط 1 ،

بيروت 2002 .

ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، حقوق الإنسان العربي ، ط 1 ، بيروت 1999 .

ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، مكتبة بريل ، لندن 1936 .

ـ معن زيادة (محرر) ، الموسوعة الفلسفية العربية ، ط 1 ، بيروت 1986 .

ـ ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، ط 3 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت 2002 .

ـ يمنى طريف الخولي ، الحرية الإنسانية ومشكلة الحرية ، ط 1 ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة 1990 .

● مصادر أجنبية :

- Ann E . Mayer , Islam & Human Rights , USA 1991 .

- David Robertson , A dictionary of modern Politics , USA 1985 .

- John S . Mill , on liberty , N.y . 1975 .